Tome II N° 3 Septembre 1952

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE



Revue trimestrielle

STRASBOURG

MCMLII

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE

SEPTEMBRE 1952

SOMMAIRE

ETUDES

QUESTIONS D'ACTUALITÉ

MELANGES

BULLETIN CRITIQUE

LE DROIT DE L'INCARNATION

(*suite*) (*)

LIVRE I. — L'Alliance divine naturelle.

Chapitre I. — La notion générale d'alliance divine naturelle.

Chapitre II. — La charte de l'alliance divine naturelle : le droit naturel.

Section I. Les principes premiers et leurs conclusions nécessaires.

Section II. Les principes seconds.

I. Les principes seconds entièrement promulgués par la loi naturelle.

II. Les principes seconds incomplètement promulgués par la loi naturelle.

Section III. Les optatifs du droit naturel.

I. Les conseils de perfection.

II. Les optatifs sociaux.

Section IV. Le droit positif, médiateur, par droit divin, de l'alliance divine naturelle.

Section V. Le désir d'une alliance surnaturelle béatifiante.

Chapitre Premier

La Notion générale d'alliance divine naturelle

L'alliance de Dieu avec sa créature n'est pas une pure alliance de fait, soumise aux lois de la fatalité. — Elle trouve sa raison d'être et sa source, non point dans une nécessité de la nature divine, ni dans une nécessité de la volonté divine, mais dans un libre choix de Dieu (*Contr. Gent.*, III, chap. 27 et 28). C'est par un impératif de sa Sagesse créatrice sous l'impulsion volontaire de son nécessaire amour pour sa bonté souveraine et dans le dessein d'en communiquer libéralement des participations au dehors, que Dieu a créé

(*) Cf. Revue de Droit Canonique, t. II, n° 2, p. 133-170.

(*Ia*, q. 14, a. 8 ; q. 19, a. 4). Or, en créant il a entraîné les êtres, par cet acte gratuit, dans une sorte d'association, dans une série de relations pacifiques avec lui, dans une certaine alliance, statique et dynamique, avec son être. En créant il s'est engagé, en quelque façon, envers lui-même, à procurer à la créature ce qui était exigé par la nature même qu'il lui donnait. Il se doit à lui-même d'accomplir les dispositions de sa providence, de sa volonté, et de faire raison à sa créature.

Toutefois l'alliance générale des êtres avec Dieu reste imparfaite et, dans une certaine mesure informe, tant que l'homme, être libre, n'apparaît pas, en présence de Dieu, à titre d'allié proprement dit de Dieu, à titre de médiateur naturel du Monde, en vertu de sa nature complexe qui en fait un petit monde, à titre aussi d'ordonnateur secondaire, sous la régence de la Sagesse divine, de la similitude naturelle de Dieu dans le Cosmos.

L'alliance proprement dite, exigeant au minimum une élection mutuelle et un pacte implicite, réclame dès lors une rencontre, une offre et une acceptation, une parole et une réponse, *Wort und Antwort*, de deux êtres libres : elle ne saurait intervenir que si l'homme est appelé à « répondre » à la fois pour lui-même et pour l'Univers aux avances de Dieu ; et c'est bien ce qui, en droit, lui est demandé. Car Dieu impose à l'homme, comme loi de sa nature, une fin obligatoire et des moyens de l'atteindre : à l'observation volontaire de cette loi par l'homme est attachée essentiellement, tout d'abord, la promesse implicite d'une rétribution à lui personnelle, c'est-à-dire la conquête de la fin obligatoire, la contemplation éternelle, béatifiante, de Dieu, la communion éternelle d'amitié naturelle avec Lui ; d'un autre côté, par voie de conséquence, la fidélité de l'homme à la norme divine assure l'achèvement de la ressemblance divine dans l'univers, le retour de toutes choses par la médiation et le sacerdoce naturel de l'homme, vers la Bonté infinie à laquelle l'Amour divin les a appelés à participer, la réalisation plénière, en somme, de l'alliance ontologique générale de l'Univers avec son Auteur, de la communauté de sort et de destin des êtres créés et de l'Être incréé.

Il faut ici, du reste, cela va sans dire, avoir bien soin de fixer la frontière où, au sein de la loi naturelle, le pacte et l'alliance volontaires commencent (12). La loi naturelle, en effet, n'est pas formellement par sa nature un pacte facultatif; bien au contraire, elle est, par essence, un impératif promulgué; elle est, de soi, un décret, un acte d'autorité, une ordonnance publique et officielle, qui lie la raison et la volonté humaines. Mais, en revanche, ce qu'elle leur dicte, c'est un lien de libre amour spontané, une alliance d'élection avec Dieu.

Car la loi qui s'adresse à l'homme n'est pas par elle-même une contrainte pure, un joug pesant de servitude; elle ne s'impose pas par le jeu d'une nécessité brutale inscrite dans une nature qui serait déterminée à suivre aveuglément la voie inexorablement marquée dans l'océan de l'être créé par le Créateur.

La voie de droit, très simple au fond, que Dieu prescrit par sa loi naturelle à la liberté humaine est une voie de lumière, une voie de pensée vraie, d'amour vrai, la voie de la vie intégrale, la voie de l'épanouissement total, dans la béatitude de Dieu, de l'homme image de Dieu, reflet de sa prudence, de sa justice, de sa force, de sa pureté, la voie de la souveraine félicité telle qu'elle aurait été naturellement

(12) Saint Thomas a nettement rattaché le droit naturel à l'alliance divine. Sur le texte célèbre d'Isaïe: « Transgressi sunt leges, mutaverunt jus, dissipaverunt foedus sempiternum » (XXIV, 5), il glose ainsi, en son commentaire de l'Epître aux Romains (chap. I, leç. VIII) : « id est, jus naturale ». Dans son commentaire sur Isaïe, il déclare également : « Ostendit pœna æquitatem, quia transgressi sunt; et hoc per comparationem ad culpam: unde duo facit. Primo ponit culpam : *leges*, scriptas vel naturales, *jus*, consuetudinis, *foedus* amicitiae, *sempiternum* quia ex similitudine speciei causatum. »

Certain exégètes estiment que le prophète se référait à l'alliance de Dieu avec Noë, mise en valeur par des écrits « sacerdotaux », c'est peut-être trop rapprocher de la période postexilienne le texte inspiré. Ce qui est seulement, à ce qu'il semble, incontestable, c'est que le prophète parle ici, comme le montre le contexte, d'une alliance qui obligeait toute la terre, et qui pourrait bien être, à ses yeux, la loi naturelle et, à la fois, comme le déclare saint Thomas, les lois « écrites » que la loi naturelle entraîne dans son sillage.

V. encore sur le même passage d'Isaïe; St-Thomas, I. Cor., c. XI, lec. 3, — I Tim., c. IX, l. 3, — L. Dennefeld, *Isaïe*, coll. Pirot, p. 95, note, — P. Auvray et J. Steinmann, *Isaïe*, coll. Bible de Jérusalem, p. 100, notes a-c. — La plupart des exégètes considèrent les chap. 24-28, appelés « apocalypse d'Isaïe », comme une œuvre postérieure à Isaïe lui-même.

possible à l'âme contemplative dans l'au-delà, la voie de l'éternelle alliance avec le Bien souverain, avec l'Être.

La voie de fait, aux formes multiples, qu'elle proscrit, c'est la voie obscure que l'intelligence n'éclaire pas, qu'aucun authentique et droit amour ne réchauffe, la voie de la vie infra-humaine, la voie de la déchéance de l'homme, de l'irrémissible damnation telle qu'elle aurait été réservée, au titre de la loi naturelle, dans l'au-delà si Dieu ne l'avait pas voulu surnaturel, à l'âme qui refuse la connaissance et l'amitié naturelles de Dieu, la voie en définitive, de l'alliance éternelle de l'homme avec le mal, avec la privation d'être, avec la mort spirituelle (*).

La loi naturelle n'est donc, en somme, qu'une main tendue impérativement, pour son salut, à la liberté de la créature intellectuelle, en danger d'égarement; et elle a, par elle-même, tout ce qu'il faut non pas tant pour lui faire violence que pour la séduire, car elle est consonante à ses penchants.

Elle ne lie que moralement. Elle laisse entière la responsabilité. Elle se borne à la mettre, d'autorité, en présence d'un dilemme exaltant, du dilemme de la vie et de la mort, de la conquête d'une filiation divine, d'un héritage divin naturel (*Ia*, q. 33, a. 3) ou de sa perte redoutable. Ce que, tacitement, mais clairement, mais formellement, elle propose à son engagement, c'est un pacte à deux faces, un pacte alternatif à deux voies qu'elle ne peut pas éluder, mais entre lesquelles, tout de même, elle reste «psychologiquement libre» d'opter, par un oui plénier ou par un non total, ou de se reprendre, ou même de temporiser en choisissant les « voies à côté », obliques et dangereuses, illégales, mais non mortelles, des péchés véniels, — jusqu'à ce qu'en fin, la mort survenant, la liberté soit fixée dans le oui ou le non définitif qui scanderont, l'un ou l'autre, le dernier instant temporel, le dernier choix du cœur de l'homme. Même à ce moment ultime, une dernière fois, la loi naturelle s'offrira à la conscience et au vouloir de la créature, comme une lumière où brûle un infini amour, comme un suprême appel divin, une invitation à la béatitude, comme une menace aussi d'irrémédiable réprobation.

(*) V. A. Arbus, Etudes sur la voie de fait, I, Thèse de droit, Paris, 1925.

Le pacte commence, au premier éveil de la raison, par la proposition impérieuse mais amoureuse à la liberté humaine de la loi divine, insérée par le Créateur, avec la lumière de ses promesses voilées mais indubitables, dans les inclinations vitales de la nature humaine. Il se noue et il se scelle à jamais, à la dernière croisée des chemins, par le final et l'irréformable *fiat* de l'homme à la vie ou à la mort, dont il découvre les perspectives, confuses mais certaines, dans la suprême pointe de la raison et de la conscience naturelles. Dieu se doit alors à lui-même de réaliser les sanctions de la loi naturelle où il avait enclos les conditions de justice et le statut juridique du pacte implicite d'amitié, qu'il avait proposés à la liberté pour qu'elle sût où chercher les voies de la perfection humaine, de l'humanisme authentique.

Si l'homme a acquiescé au « contrat public d'adhésion », de nature très spéciale, que Dieu d'autorité avait placé devant lui, Dieu se doit, du simple point de vue de la loi naturelle, de le rétribuer dans la communauté des justes en proportion de ses mérites naturels : l'homme a un titre, fondé dans l'ordonnance divine même, à entrer dans la béatitude naturelle, « non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis » (*Contr. Gent.*, III, cap. 140 : v. encore *I*[a]*-II*[ae], q. 21, a. 4, q. 114, a. 1, etc.).

Si l'homme a repoussé le statut et les conditions du pacte impératif d'amitié divine, Dieu se doit, du seul point de vue de la loi naturelle, d'appliquer la sanction naturelle de cette loi et de déclarer digne de la damnation naturelle l'homme qui en a choisi les voies. L'homme s'est disqualifié lui-même par sa révolte, par sa contradiction au pacte, par le péché; du point de vue de la simple loi naturelle il n'est plus qu'une image inversée de lui-même, qu'une caricature d'homme, un sous-homme; sa hideur et son remords portent contre lui le témoignage de ce qu'il aurait pu, de ce qu'il aurait dû être, avec les seules énergies de la nature, sous la libre prémotion physique et morale, la libre alliance de Dieu, — et de ce qu'il ne peut plus être, un ami de Dieu, un compagnon, sinon un commensal, de sa béatitude; sa soif insatisfaite d'infini sera désormais l'éternelle justification de la Sagesse et de l'amour divins manifestés par la loi naturelle.

Mais ici surgit devant nous le lancinant problème et la crucifiante « aporia » qu'accompagnent la douloureuse interrogation ou le hochement de tête de quelques-uns, le même sceptique sarcasme des autres, comment se peut-il faire que le droit naturel, dont on invoque la lumière, suffisante à engendrer, prétend-on, malgré ses vacillations et ses éclipses, une responsabilité certaine, demeure en réalité un perpétuel sujet de discorde ou de doute, — sans cesse livré à l'interminable débat des hommes, sans cesse remis en question dans son existence non moins que dans ses limites, — et puisse dès lors servir de base juridique à l'alliance divine naturelle qu'on invoque ?

Chapitre II :
La charte de l'alliance divine naturelle : le droit naturel

En vérité, l'on peut affirmer qu'il suffit d'ausculter, attentivement et avec soin, le cœur de l'homme et son histoire pour y découvrir le message naturel du créateur. Il est vrai que dans l'état présent de l'humanité, — et cela seul suffirait à faire désirer une nouvelle et plus parfaite alliance de Dieu avec l'humanité, une plus puissante lumière d'en haut et une aide d'amour plus pénétrante du Dieu auxiliateur, — la raison naturelle ne s'élève que péniblement et imparfaitement, vers les hautes clartés de l'esprit, mais le rayon de vérité qu'elle est toujours capable de percevoir, est assez clair et assez fort, si elle s'en empare et le garde jalousement, si elle le suit avec une délicate fidélité, pour éclairer sa route et pour guider ses pas.

Le Droit naturel ne saurait être confondu avec le droit historique spontané des populations primitives ou avec un ensemble de normes et d'inclinations absolument nécessitantes, ni, à l'opposé, avec le droit idéal et parfait, le droit rationnel d'un royaume de philosophes. Il n'est pas non plus le droit imaginaire d'un soi-disant état de nature, antérieur à la société et conçu à la mode de Hobbes ou de Rousseau. Il n'est pas davantage le droit théorique de l'état fictif de « nature pure » dont parlent à bon droit les théologiens, — il n'est pas, à plus forte raison, le droit idyllique d'un poétique âge d'or, — il n'est même pas un droit universel et

permanent, un droit folklorique sur lequel seraient tombées d'accord au cours des temps la plupart des populations plus ou moins évoluées du globe (13).

Il est purement et simplement le droit foncier, le droit fondamental, le droit radical saisissable encore aujourd'hui par une raison naturelle que n'ont pas trop obnubilée les passions, le droit toujours discernable, quoique non sans peine et imparfaitement, à partir des inclinations naturelles, premières ou secondes. Elles sont toujours réelles et toujours vivantes, malgré leur affaiblissement, dans le cœur des hommes sains. Quelles qu'aient pu être, en effet, pour étouffer leur pure flamme, les tentatives savantes si souvent renouvelées d'une insidieuse ou brutale raison d'Etat, que celle-ci ait été individuelle ou collective, contre elle s'est toujours, pour finir, insurgée, dans la suite des siècles, de l'Antigone de Sophocle à l'Antigone d'Anouilh, la même invincible protestation de la même nature humaine ! Variable dans l'ordre des conclusions prudentielles, cette nature est invariable *ut in pluribus* dans les conclusions secondes ou principes seconds de la loi naturelle, et toujours invariable dans les préceptes premiers et leurs conclusions nécessaires (14).

(13) Le « jus gentium », commun (en général) aux nations, n'est qu'une partie du droit naturel; et, d'autre part, le droit commun en fait aux nations n'est pas toujours du droit naturel. G. LOMBARDI, *Sul concetto di « jus gentium »*; J. GAUDEMET, *La Doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien*, Rev. de Droit canonique, 1950, p. 5 et s.

(14) Entendre le droit naturel des inclinations essentielles de l'homme, c'est l'entendre d'une manière consonante à la définition de la «nature». Celle-ci est *l'essence d'un être, considérée comme principe de l'opération.*

Toutefois, le sens général du mot «naturel» déborde le sens de l'expression « droit naturel ». Tout ce qui est conforme à la nature est naturel. Mais seuls les principes, qui découlent nécessairement (au moins «ut in pluribus») de la fin imposée à l'homme par sa nature, composent le droit naturel préceptif. Celui-ci se confond avec les obligations ou nécessités « morales », «essentielles», de la nature humaine; le droit naturel optatif, quant à lui, se rattache aux vœux de la nature humaine, dans la ligne de la perfection consommée (personnelle ou sociale).

Il faut distinguer soigneusement les divers problèmes que soulève le droit naturel: à savoir:

1° l'existence de la loi naturelle et de son caractère obligatoire;

2° la connaissance que peut avoir en fait l'homme de cette existence et de cette obligation;

3° la possibilité pour l'homme de pratiquer en fait la loi qu'il

Section I. — Les Principes premiers et leurs conclusions nécessaires

Il est tout d'abord des *principes premiers* qui sont perceptibles au jugement naturel direct, immédiat et par là même intuitif, de la *simple intelligence* (15), ils correspondent à des inclinations premières de l'homme, à des tendances

connaît.

Je noterai l'essentiel de ce qu'il faut penser sur les n°s 2° et 3°, dans la suite de cette Etude, v. notamment la section V de ce chapitre II (v. aussi Rev. Thom. M.R.A. Arbus, op. cit., 1950, p. 598, note 1).

Les textes fondamentaux de S. Thomas sont ceux de III Sent., dist. 37, du Contra Gent., III, 129, de Ia IIae, q. 94, du commentaire sur l'Eth. à Nicom., lib. V, lect. XII.

Il convient aussi de distinguer formellement la nécessité de l'ordre ontologique et la nécessité de l'ordre moral. — Non seulement la nécessité morale est du type des nécessités hypothétiques «*ex fine*» («si tu veux la fin, prends en les moyens») et non point du type des nécessités absolues («tout ce qui est composé de contraires est nécessairement corruptible»), mais même dans la ligne de la nécessité hypothétique (estimée du côté de la fin), autre est, à proprement parler, la nécessité ontologique d'un moyen sans lequel une fin ne saurait être physiquement atteinte, d'une part, et, la nécessité la nécessité morale, ou le caractère obligatoire, d'un moyen, eu égard à une fin obligatoire, d'autre part.

Il est incontestable que les lois morales et juridiques sont fondées sur les lois de l'être et doivent tenir compte des rapports essentiels et existentiels des êtres dont elles fixent les rapports de droit. Toutefois le recoupement de ces deux ordres de rapports ne saurait être, même du simple point de vue matériel, tout à fait identique. Ainsi la nécessité morale et le caractère obligatoire (universel ou fréquent) d'un moyen pourra exister sans que celui-ci soit ontologiquement indispensable pour obtenir la fin: la polyandrie par exemple est universellement défendue, bien qu'il ne soit pas toujours vérifié dans les civilisations matriarcales, que la femme polyandre ne puisse pas atteindre la fin première du mariage, mettre au monde des enfants et les élever. A l'inverse, les moyens physiquement nécessaires et indispensables, en fait, vis-à-vis de telle fin moralement obligatoire, ne sont pas eux-mêmes toujours obligatoires : on n'est pas tenu de subir une opération chirurgicale nécessaire dont on ne saurait assurer les frais, quel que soit par ailleurs le devoir naturel que l'on ait de conserver sa vie. Les impératifs de la loi naturelle soumettent les nécessités physiques à la mesure de la raison et aux exigences normales de l'épanouissement supérieur de l'homme; l'humanisme dont elle porte le message n'est pas un humanisme naturaliste, mais un humanisme naturel où l'esprit est premier.

(15) Sur le rôle de la simple intelligence, de la science et de la Sagesse dans la philosophie scientifique du droit, v. M. R. A. Arbus, *op. cit.*, Rev. Thom., 1950, p. 587 et ss.

profondes. Celles-ci se présentent, au demeurant, à la raison, non seulement comme des droits, comme des besoins ou des aspirations, mais aussi parfois comme des obligations de celui-là même qui en bénéficie. Il faut placer ici, à l'avant-plan, l'inclination la plus caractéristique de l'homme, celle qui donne le ton ou, plus exactement, leur forme et leur valeur humaine à toutes les autres inclinations plus particulières , l'inclination générale au bien moral, au bien rationnel, au bien obligatoire, à la beauté spirituelle. Puis, rattachée immédiatement à cette toute première inclination générale, apparaît la première des inclinations humaines spéciales, l'inclination de l'homme à vivre, selon sa raison, dans les secteurs propres à l'homme, une vie digne de la personne humaine, — à chercher la vérité, la vertu, la société, à respecter chez les autres, comme en lui-même, l'éminente dignité de la personne humaine, les droits de la justice et les droits de l'amitié. De là l'obligation et le droit premier, vraiment inaliénable, de tous les hommes, au respect de la dignité de la personne humaine. Ce droit ne paraît vague, insignifiant et inopérant à quelques-uns, que parce qu'il est riche d'un sens et d'un contenu qu'ils ne discernent pas. Vient, en second lieu, l'inclination spéciale de l'homme à la conservation de l'être. Elle prend chez l'homme une forme rationnelle et se traduit pour lui par le devoir de vivre et le droit à la vie. On rencontre, en troisième lieu, l'inclination sexuelle; elle revêt chez l'homme la noble grandeur de l'amour conjugal, du don plénier de deux vies; elle se traduit par le devoir et le droit de s'unir et de s'allier de la manière qu'exige l'acte lui-même pour lequel on s'allie, le devoir et le droit, en d'autres termes, si l'on veut accomplir l'acte sexuel, de fonder une vraie famille, un foyer qui réponde aux conditions, découvertes par la raison et dont on va reparler, de la génération et de l'éducation, fin principale de la rencontre sexuelle. Ces premières inclinations sont l'objet certain de la syndérèse, c'est-à-dire de l'habitude des premiers principes moraux (*Iª IIªᵉ*, q. 94, a. 2).

A la *sagesse métaphysique* ces tendances se révèlent ordonnées et subordonnées à la communauté et à l'alliance universelles des êtres entre eux et avec leur chef lui-même, Dieu, Tout infini (*Iª IIªᵉ*, q. 94, a. 2). L'inclination naturelle de

l'homme pour Dieu apparaît comme une inclination à l'alliance divine.

Avec ces principes et ces fins font corps, pour ainsi dire, découvertes par la *science morale*, leurs exigences et leurs *conséquences nécessaires* dans l'ordre des moyens. L'on rencontre, d'abord, le devoir et le droit à la liberté de conscience, étroitement unis au respect de la dignité de la personne humaine, chez soi et chez autrui : le devoir et le droit de libre disposition de soi et de libre orientation de sa propre vie, ou liberté individuelle fondamentale, — l'obligation aussi et le droit au fidèle accomplissement de la parole donnée, — l'obligation, formulée dans le décalogue, de ne pas porter de faux témoignage contre autrui et le droit (sanctionné pénalement par les législations positives) de n'être pas victime d'un tel témoignage, — par-dessus tout, les préceptes inscrits dans la première table du décalogue, de rendre à Dieu le culte d'adoration qui lui est dû, de ne pas se livrer à l'idolâtrie, de ne pas profaner le nom de Dieu, de députer un temps de sa vie à la méditation des choses divines (*IIa-IIae*, q. 122, a. 4, ad 1). (16) — L'on rencontre ensuite, se rattachant à l'inclination première et au devoir de la conservation de l'être, l'obligation et le droit de manger (et de se vêtir) pour conserver la vie, le devoir et le droit pour celui qui se trouve en état de nécessité extrême de puiser dans le patrimoine d'autrui, ce qui est nécessaire à la vie (*IIa-IIae*, q. 66, a. 7) et le devoir pour autrui de subvenir par l'aumône à l'indigence du prochain (*IIa-IIae*, q. 32, a. 5 et 6) ; l'obligation de respecter la propriété d'autrui (la propriété étant ordonnée en principe à la conservation de l'être humain), de ne pas voler le bien des autres (*IIa-IIae*, q. 66), de ne pas même le convoiter, ainsi que l'interdisent deux préceptes du décalogue ; ici interviennent encore l'obligation et le droit à la réparation du dommage matériel fautivement causé. Enfin nous rencontrons au niveau toujours des conclusions premières, mais dépendant cette fois de l'inclination première à la famille, l'obli-

(16) Le Décalogue est une loi surnaturelle, mais ses préceptes sont matériellement identiques pour l'essentiel aux conclusions nécessaires des principes premiers de la loi naturelle (v. M. R. A. Arbus, op. cit., p. 593, note 1 et les références).

gation et le droit à l'indissolubilité du mariage tant que la survenance des enfants est possible et que leur éducation n'est pas achevée (*IV. Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, *Suppl.* q. 67, a. 1), — le devoir et le droit à la monoandrie, nécessaire de soi à la procréation et à l'éducation des enfants, fin première du mariage (*IV. Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, *Suppl.* q. 65, a. 1), — le devoir, proclamé notamment par le décalogue, d'honorer ses père et mère, — de ne pas commettre d'adultère, ne serait-ce que par le désir. — Ces divers corollaires des premiers principes eux-mêmes ont une portée universelle dans l'espace et le temps. Ils valent et obligent partout et dans tous les cas, — parce qu'ils sont tous relatifs à l'avènement et à la position dans l'être, à l'existence ou à l'exercice (de la causalité) d'une fin première nécessaire, *ad esse finis primarii:* pour le même motif, nul être créé, nulle autorité ne saurait en dispenser, hors le cas d'un pouvoir particulier, conféré par une intervention surnaturelle de Dieu et exercé en son nom, à titre vicaire, par cette autorité à laquelle il l'aurait directement ou médiatement confié.

Section II. — Les Principes seconds

Les principes seconds de la loi naturelle, quant à eux, n'ont pas l'universelle étendue des principes premiers et de leurs immédiates conclusions, encore qu'ils en soient à leur rang des corollaires. Les objets qui forment la matière des principes seconds, en effet, ne sont pas et n'apparaissent pas comme des moyens toujours nécessaires d'atteindre les fins premières, objets premiers elles-mêmes des inclinations premières ; ils ne sont, en réalité, que des moyens seconds, en vue des fins premières. Ils peuvent être, du reste, ou bien des objets seconds, des inclinations premières, nécessaires seulement à la bonne venue de ces fins, au meilleur exercice de leur causalité, *ad bene esse finis primarii* (17), ou bien des moyens ordonnés aux fins naturelles secondes (objets d'inclinations secondes) — nécessaires seulement *ad esse* ou *ad bene esse finis secundarii,* à l'existence de la fin

(17) V. Cajetan, in I-am-IIae, q. 94, a. I, n. I.

seconde et à l'exercice de sa causalité ou à la meilleure obtention de cette fin seconde (18). N'étant ainsi que des moyens seconds ordonnés aux fins premières ou aux fins secondes, ils ne sont pas obligatoires et moralement nécessaires, en vertu de la raison naturelle, dans tous les cas, mais seulement dans la plupart des cas, *ut in pluribus*. De ce chef la dispense par l'autorité que Dieu aura, le cas échéant, accréditée, en sera moins difficile.

Il existe deux sortes de principes seconds (de même qu'il existe, à côté des principes premiers nécessaires, des conclusions nécessaires de ces principes).

§ I. — *Les Principes seconds promulgués parfaitement par la loi naturelle*

Certains des principes seconds obligent en vertu de la loi naturelle, de façon absolue, avant leur promulgation par une loi positive (divine ou humaine), ils sont promulgués, non seulement indicativement et inchoativement, mais complètement, par la loi naturelle elle-même.

Ainsi la société politique qui, par ailleurs, se relie à l'inclination principale et première aux vertus (et donc à la dignité de la personne humaine), paraît être l'objet second et dérivé de cette inclination première; elle n'est, en fait, nécessaire que dans la plupart des cas, et non point dans tous les cas, à l'épanouissement essentiel de la personne humaine par les vertus; par suite elle n'est moralement obligatoire que dans la plupart des cas.

Il en est un peu de même, à son tour, de l'inclination à la propriété privée; — quoiqu'elle soit ordonnée (directement ou indirectement, selon qu'il s'agit ou non de biens de première nécessité) à la conservation de l'être (voire en un sens à la dignité et à la liberté de la personne), — quoiqu'elle soit l'objet spécial, en même temps, d'une inclination naturelle seconde, toute particulière, à posséder en maître son bien, surajoutée à l'inclination première à l'être et à la vie, quoiqu'elle soit justifiée par ailleurs avant toute loi

(18) IV. Sent., dist. 33, q. I, a. I (Suppl., q. 65, a. I).

positive par des motifs indiscutables de bien commun, et quoiqu'elle s'impose, du même coup, en vertu du droit naturel lui-même, à l'institution de la société, qui peut la réglementer, mais ne peut pas plus légitimement l'interdire qu'elle ne peut expressément proscrire les modes originaires de son acquisition (occupation, par exemple), — l'inclination à la propriété privée n'engendre néanmoins, pour chaque homme, en particulier, ni une obligation individuelle, ni un droit personnel stricts. L'homme n'est pas obligé, c'est bien clair, d'être propriétaire; il peut renoncer raisonnablement, pour de louables motifs, à la propriété privée et, s'il n'a pas le devoir de nourrir une famille, ou la charge d'autres êtres dont il soit responsable, il peut choisir de préférence une pauvreté relative, conseillée en principe par la loi naturelle elle-même, à titre de bien meilleur plus favorable à la contemplation et donc à l'acquisition de la perfection humaine, à l'alliance avec Dieu.

En revanche, dans ce même secteur de la propriété, l'obligation et le droit à la restitution des dépôts confiés découlent directement de la distinction du tien et du mien, et le refus de restitution pourrait être de soi assimilé à un vol, contraire à une conclusion immédiate du principe premier de la justice commutative, inséparable lui-même de la dignité de la personne humaine; toutefois cette obligation et ce droit, si on les envisage dans le contexte des circonstances, dans le milieu social, où l'existence du mal et de la faute complique les problèmes, entrent en concours ou en conflit avec d'autres obligations, celle en particulier, d'éviter un grave dommage au déposant lui-même, à d'autres personnes, ou au corps social ; de ce chef, bien que cette obligation et ce droit lient moralement les hommes avant toute loi positive, d'une manière que la tradition a toujours tenue pour sacrée, ils sont loin de s'imposer sans exception, et dans tous les cas, à la raison humaine, comme une obligation et un droit préceptifs (19).

Pareillement, l'inclination à l'acte sexuel, bien qu'elle soit telle qu'elle engendre en principe, par elle-même, dès lors

(19) Sur la philosophie et la technique du droit de propriété, cons. le récent et remarquable ouvrage de M. B. Tabbah, *Propriété privée et Registre foncier*, t. I, 1947, t. II, 1950.

qu'on veut, comme il se doit, la satisfaire correctement, l'obligation et le droit d'établir une famille, n'entraîne pas pourtant pour chaque personne l'obligation même de l'établir, et l'on pourra choisir légitimement dans certains cas la voie du célibat, surtout si, étant apte à le suivre, on est inspiré par un motif emprunté au conseil de chasteté, donné, on va le voir, par la raison naturelle. D'un autre côté, pareille inclination naturelle n'attribue pas, à chaque être humain, le droit naturel, strict et inconditionnel, face à la société, de prétendre créer un foyer. Il est indispensable en effet que les prétendants au mariage soient capables d'observer d'abord le statut essentiel imposé au pacte conjugal par la loi naturelle au nom du bien commun naturel, c'est-à-dire, en plus de ce qui est conclusion nécessaire, ce qui est précepte second absolu (indissolubilité lorsque la question de l'éducation des enfants ne se pose plus, *IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, qa. 1; *Suppl.*, q. 67, a. 2), ou ce qui est précepte second inchoatif et dont on va parler. Il faut en second lieu qu'ils soient capables d'observer le statut complémentaire établi par le droit positif en vue d'un bien commun positif consonant au bien commun naturel. — Pour toutes ces raisons la société familiale obtient le rang d'objet second de la loi naturelle, car l'inclination naturelle première à l'union sexuelle, conforme à la raison, qui se traduit par le droit radical et premier de fonder une famille, n'entraîne pas l'obligation de la fonder. La société familiale n'est pas tellement nécessaire à l'homme qu'il ne puisse jamais atteindre sa perfection sans en fonder au moins une. Au point de vue de l'obligation morale de la fonder, la société familiale ressortit seulement aux seconds principes: elle n'est obligatoire que *ut in pluribus*; et cette obligation pèse sur la multitude et non point individuellement sur la tête de chacune des personnes qui la composent (20). Quant au droit positif familial, il est bien clair que la société politique ne peut pas, ici non plus, légiférer à sa guise, décréter par exemple la stérilisation ou des pratiques eugéniques qui aboutiraient à nier le droit, premier et radical de l'homme à établir un foyer de vie. L'Etat a mission d'assurer le parfait épanouissement de ce droit non point de le paralyser par des

(20) IIa, IIae, q. 152, a. 2, ad 1.

lois arbitraires. Le droit positif ne se justifie pleinement que s'il entre dans le mouvement de l'alliance divine naturelle et s'il en respecte le statut; or, de ce point de vue, la famille est une société plus radicalement nécessaire et plus obligatoire pour les multitudes humaines que l'Etat lui-même. Non seulement elle est historiquement antérieure à celui-ci, mais elle est surtout moralement et juridiquement première. Les hommes sont les membres de la famille avant d'être les membres de l'Etat; non seulement parce qu'ils naissent « enfants » de la famille avant de devenir citoyens, parce qu'ils appartiennent à ceux qui les engendrent avant d'appartenir à la cité, mais parce que c'est la famille qui procure à l'homme, *ut in pluribus*, les biens matériels et moraux élémentaires les plus nécessaires à une bonne vie vertueuse digne de la personne humaine. La société politique, lorsqu'elle est moralement ce qu'elle doit être, est supérieure dans l'ordre de la poursuite de la perfection humaine «accomplie» à la famille: mais elle lui est inférieure dans l'ordre de la perfection humaine fondamentale. C'est la famille et non pas la cité qui donne, de par Dieu, à l'être humain les biens premiers : l'existence, la nourriture, l'éducation, qui façonne pour l'essentiel sa personnalité pour toujours. Que les Etats veuillent bien s'en souvenir s'ils ne désirent pas que contre leur totalitarisme inhumain gronde de jour en jour davantage la révolte des consciences et celle des familles, liguées et alliées entre elles, pour obtenir la juste application du Droit naturel de l'alliance divine, sur lequel se fondent leurs devoirs et leurs droits inaliénables.

II. Les Principes seconds incomplètement promulgués par la loi naturelle (*)

Dans l'alliance divine, les principes seconds préceptifs de deuxième catégorie n'obligent que d'une manière imparfaite, et en acte initial seulement, avant qu'une loi positive (divine ou humaine) ne les ait promulgués. La loi naturelle ne les promulgue elle-même qu'inchoativement et d'une manière imparfaite. Ils ne possèdent pas de soi en vertu du droit naturel la valeur juridique plénière et achevée de conditions absolues

(*) IV Sent. dist. 33, q. 1, a. 1, ad 2 (Suppl. q. 65, a. 1, ad 2).

de l'alliance, ils n'ont valeur que de conditions juridiques amorcées et inachevées, qui attendent, en vertu de cette même loi naturelle pour obliger les êtres humains, pleinement (et, comme on dit, « en acte second »), la survenance d'une norme positive. La loi naturelle fait elle-même appel, pour parfaire son œuvre, à l'alliance, à la collaboration du droit positif. La prudence politique jouira ici d'une liberté de décision et d'une autonomie plus grandes encore que lorsqu'elle se trouve en présence des préceptes absolus. Toutefois elle est liée: elle est tenue, en principe, de promulguer positivement, si les circonstances le permettent, les préceptes naturels inchoatifs eux-mêmes.

De ce nombre sont le droit au travail et l'obligation corrélative de donner du travail à celui qui n'en a pas. sans aller pour cela jusqu'à le réduire en esclavage (21). S'ils dérivent en effet d'une manière médiate de l'inclination première à la conservation de l'être, comme des moyens seconds de cette inclination, ce droit et cette obligation n'appartiennent néanmoins au droit naturel qu'à titre de principes « commencés », « à formuler ultérieurement » d'une manière absolue et à organiser formellement par l'autorité établie; ils ne sont pas des principes déjà pleinement promulgués, pleinement formulés, pleinement obligatoires en vertu de la seule raison naturelle. — Ainsi en est-il également du principe général, formulé en termes universels, que l'on a obligation et droit au remboursement, à la restitution ou à la compensation de tout enrichissement sans cause, advenu, (sans l'intervention d'aucune faute), à un patrimoine, au détriment d'un autre patrimoine (22).

De même, le droit à la liberté politique, c'est-à-dire, au

(21) L'esclavage, ou servitude totale et «à vie», est contraire à la liberté naturelle et au droit naturel (Dig. I, tit. I, 2. 4.); celui-ci toutefois, ne paraît pas l'interdire, en tout état de cause et d'une manière absolue, mais seulement d'une manière inchoative. — Grotius estimait qu'il était loisible à l'homme «de se rendre esclave de qui il veut» (*De jure belli ac pacis*, Liv. I, chap. 3, § 8, trad. Barbeyrac).

(22) Jure naturæ æquum est neminem cum alterius detrimento et injuria fieri locupletiorem (Reg. Jur., 206, au Dig. Liv. 50, tit. XVII). V. CAPITANT ET COLIN, *Cours de Droit civil français*, t. II, n. 232 et s. — A. CHOTEAUX, *L'enrichissement sans cause*, Travaux de l'Assoc. H. Capitant, t. IV, 1948, p. 102.

sens général des termes, le droit de dire son mot, de participer directement ou indirectement à la gestion des affaires communes, de n'être pas un membre purement passif, une sorte d'esclave, de robot politique, dans l'Etat, postule une décision positive, pour devenir un droit naturel, tout à fait actuel et formel de la personne humaine: le droit naturel ne fournit que l'ébauche ou l'épure d'un commencement de droit en faveur des individus, d'un commencement d'obligation à la charge de la société.

Quant au droit à l'égalité politique, il ne fait incontestablement partie du droit naturel second inchoatif que s'il s'agit d'une simple égalité proportionnelle (v. *Rev. Thom.* 1950, p. 598, note 2). Ces deux droits tels quels, et à fortiori les obligations correspondantes, relèvent d'inclinations naturelles secondes.

L'obligation et le droit à la monogynie, fondés sur les fins secondes du mariage, c'est-à-dire postulés par l'entr'aide vitale des époux et par leur égalité dans la satisfaction mutuelle de leur désir sexuel, et requis en même temps par l'obligation d'assurer au mieux l'éducation des enfants, fin première du mariage — paraissent être simplement des objets seconds de l'inclination naturelle première à l'union sexuelle elle-même facultative, par ailleurs, on vient de le voir, pour les personnes humaines individuellement considérées.

Telle est donc dans sa structure essentielle, à nos yeux incontestable, le droit naturel préceptif, tantôt absalu, tantôt relatif, tantôt complètement promulgué ou tantôt incomplètelment promulgué, de l'alliance divine. De cette alliance les sanctions naturelles seront la faillite à peu près automatique des fins spéciales auxquelles elles sont ordonnées, et, en même temps, si du moins les infractions sont pleinement volontaires et matériellement importantes, la perte, en dernière instance, de la fin dernière. Que si l'on trouve cette hiérarchie des principes du droit naturel trop compliquée pour notre temps, artificielle ou sophistiquée, peut-être pourrait-on s'en prendre à notre propre insuffisance, mais il est certain qu'il serait bon de réagir contre le goût trop poussé de notre époque pour les simplifications doctrinales excessives. Et ne serait-ce pas plus que jamais au surplus l'occasion de se souvenir de la fameuse sentence

d'Hamlet: « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que n'en peut rêver la philosophie » (23). S'il est vrai que la philosophie soit par elle-même impuissante à saisir en sa complexité le réel tout entier, à combien plus forte raison un effort supplémentaire, en conséquence, est-il requis en nos temps de crise; de nobles penseurs qui ne partagent pas nos conceptions philosophiques, nous en donnent aujourd'hui, dans le camp même de l'existentialisme, l'exemple. Il ne faudrait laisser échapper aucune des nuances de l'être; la Sagesse inégalable de Dieu, dont nous cherchons l'alliance, est aussi riche et multiple dans ses œuvres qu'elle est simple et sublime en elle-même. — A une telle attitude de souple fidélité aux inflexions de la nature des choses nous acculerait d'ailleurs la réflexion sur les conseils de perfection et sur les autres optatifs que renferme, en plus des préceptes, le droit divin naturel.

Section III. Les optatifs du droit naturel

§ *I. Les conseils de perfection*

Les conseils inclus dans le droit naturel en qualité de troisièmes principes recoupent, on l'a constaté déjà, les principes seconds (et même, on a pu le remarquer, l'inclination première à l'union sexuelle); on n'a pu définir le droit naturel préceptif sans tenir compte de leur existence.

C'est en ces conseils que se manifeste, sans doute, le plus ouvertement, en toute sa pureté et sa netteté, le dessein de l'alliance de Dieu avec l'homme, sur le plan naturel. Car si Dieu a imposé à l'homme, sans solliciter aucunément son aveu, en le gratifiant de l'être, les lois de l'être, l'imitation parfaite des perfections divines, — s'il impose notamment à l'homme et à la femme, ces deux parties de l'humanité (voulues par Dieu substantiellement égales en droits, en raison même de leur égalité dans la possession de la personnalité humaine) l'imitation, dans leurs rapports mutuels, de la jus-

(23 W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, act I, sc. V (in fine) :
There are more things in heave and earth, Horatio
Than are dreamt of in your philosophy.

tice, de l'amitié, de la délicatesse qui éclatent dans l'alliance de pensée et d'amitié qu'Il a contractée déjà, dans la sphère et le domaine naturels, avec l'homme, — Il a voulu laisser entièrement au libre arbitre de celui-ci et, à son élection spontanée, un ensemble de voies meilleures plus rapides, mais plus raides, dont il a imprimé le sens dans la raison naturelle; elles le conduiraient plus vite, si par amour il voulait les suivre, au sommet de la perfection, de l'union plus plénière avec l'Être incréé dont la présence naturelle en lui le provoque à actualiser les potentialités de son être créé.

L'adhésion se fait sans doute, ici encore, à un statut de droit naturel, à un statut juridique établi par Dieu, mais le libre choix de la créature n'est plus éperonné par l'obligation morale.

L'élément de libre acceptation ne surgit pas seulement, comme c'est le cas dans la ligne du droit naturel préceptif, de la nature même de la créature intellectuelle à laquelle il s'adresse, et qui est mise en demeure, sous la pression des sanctions naturelles, d'opter pour une loi naturelle impérative ou contre elle. Ici la norme n'est que proposée sans être aucunement imposée par le Créateur. Dieu s'adresse à sa créature non comme un pur chef, mais, plus que jamais, comme un père et comme un ami, qui veut aider son fils et son ami à monter.

La créature sait, par la raison naturelle qui est en elle le témoin de Dieu, une participation à la Sagesse incréée, que si elle s'engageait sur la montée divinement ouverte, elle parviendrait mieux et d'un pas plus rapide au faîte de la ressemblance et de l'amitié divine marqué à ses efforts, mais elle n'est aucunement tenue inéluctablement par le tracé de Dieu. Le lien plus étroit d'amour qui lui est offert, il lui appartient de le nouer ou de le dénouer à son gré; au pacte d'ascension spirituelle qui lui est présenté, elle peut s'assujettir, mais elle peut aussi se dérober comme il lui plaît. L'alliance ne deviendrait ferme et stable que si intervenait spontanément de la part de la créature un durable engagement, rejoignant l'implicite mais formelle promesse divine contenue dans la loi naturelle d'un plus haut secours divin et d'une plus profonde union. — De toute manière, si fragile soit-il, le pacte d'alliance divine, dès qu'il est contracté, serait-ce pour

peu de temps, a valeur juridique; à ce compte le droit naturel qui nous découvre l'existence d'un tel engagement pris par Dieu (avant tout sans doute envers lui-même et par voie de conséquence seulement envers la créature, mais avec une créature qu'il laisse entièrement libre d'y adhérer), nous découvre son dessein de traiter quasi bilatéralement cette fois avec elle. Il ouvre une source possible, fondamentale, d'un droit divin quasi contractuel; il a valeur juridique d'une offre gracieuse de pacte divin spécial. Ce qu'il propose, c'est un contrat d'adhésion essentiellement cette fois, tout au moins en lui-même, facultatif.

Les trois conseils principaux de perfection de la loi surnaturelle que chacun connaît, se révèlent accessibles, sinon dans leurs modalités évangéliques, du moins dans leur substance, à la sagesse naturelle (24) ; ils n'ont pas échappé tout à fait aux anciens; le monde gréco-romain en a eu quelque idée et il n'est pas nécessaire pour expliquer ce fait de recourir, à l'exemple de Philon, à l'hypothèse d'un emprunt à la Révélation.

Renoncer aux servitudes des biens naturels, à celles des œuvres de la chair, ou même aux embarras de la conduite personnelle de la vie en se mettant à l'école d'un maître de Sagesse, qui soit une sorte de directeur de conscience, ne sont pas des pratiques ignorées des civilisations païennes; les écoles de Sagesse notamment firent et font fureur, dans le monde asiatique comme dans le monde occidental. Au temps du Christ en tout cas un mouvement spirituel vers la retraite et le renoncement, provoqué sans nul doute par la désillusion commençante sur la solidité de l'Empire romain et par l'angoisse ou tout au moins l'incertitude de l'avenir national, s'était accentué (25).

Il faut affirmer d'ailleurs que les trois conseils sous leur forme classique n'épuisent pas toute la gamme possible des bien meilleurs conseillés par la loi de nature; la palette en est aussi variée que celle des biens qui peuvent par eux-mêmes se montrer préférables à tous les hommes soucieux de

(24) Dom O. LOTTIN, *Principes de morale*, t. I, pp. 126-128.

(25) R. P. A. J. FESTUGIÈRE ET P. FARGE, *Le monde gréco-romain*, t. II, p. 201 et s.; — R. P. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*; E. BREHIER, *Chrysippe*; M. GRANET, *La Pensée chinoise*.

perfection, lorsque certaines circonstances se trouvent réunies et notamment si les aspirants à la contemplation sont vraiment aptes et disposés à les suivre ; elle s'étend même aussi loin que les moyens qui favorisent la décroissance des maux mineurs (*Iª*, q. 19, a. 12, ad 4).

L'amour et le pardon, accordés aux ennemis, sont « de précepte », en vertu même du droit naturel, en ce sens au moins qu'il faut avoir l'âme prête au pardon ; ils deviennent matière de conseil là où le précepte n'existe pas. De même l'aumône relève de l'ordre des conseils dès lors que le précepte est muet. De même encore, l'homme peut choisir lorsqu'elle apparaît moralement meilleure et plus favorable, dans des cas particuliers, au bien commun de telle profession dans la cité, la copropriété, la communauté de biens entre personnes, par ailleurs bien préparées à l'adopter, car la communauté dans ces conditions peut sembler conseillée par le droit naturel comme plus propice à la contemplation.

§ *II. Les optatifs sociaux*

A côté des conseils de perfection, la loi naturelle contient encore, au plan des troisièmes principes, une autre catégorie d'optatifs, de conseils adressés non plus aux personnes, mais aux sociétés en vue d'une organisation communautaire parfaite. Ainsi la personne humaine ne peut pas invoquer vis-à-vis de ses semblables ou de la société un droit rigoureux de posséder des moyens de production, voire une habitation familiale, à titre de propriétaire privatif. Ce serait là, toutefois, à n'en pas douter, chose meilleure pour la plupart des hommes qui ne se sentent pas disposés à une voie plus parfaite de pauvreté ; néanmoins on ne peut pas dire que la diffusion de la propriété privée sous cette forme soit un bien meilleur dans le sens où est meilleur un bien plus parfait : *ad melius esse finis ultimi*. C'est simplement un bien qu'on appelle meilleur parce qu'il est socialement meilleur. Il n'appartient pas à la catégorie des troisièmes principes qui proposent sans les imposer les moyens meilleurs propres à faciliter la conquête de la perfection et d'une alliance plus étroite avec Dieu. Tout au plus peut-on déceler à son propos une sorte de vœu de la nature, relevant d'une seconde catégorie des troi-

sièmes principes située à la frange du droit naturel et du droit positif. Il ne s'agit plus d'un idéal moral supérieur de conseils de perfection, apparenté à l'héroïsme. On se tient seulement, et c'est là déjà chose très précieuse, dans la zone mouvante du souhaitable, de l'idéal social réalisable, découvert sous l'inspiration, à contrôler sans cesse par la prudence, d'une plus humaine justice communautaire, de la fraternité et de l'amitié. On n'a pas devant soi avec évidence un *maximum* moral, mais un *optimum* social, une conception plus amicale, plus bénigne et plus parfaite de l'ordre social. Son avènement est suggéré à la prudence politique (comme l'est par exemple la copropriété d'entreprise entre le capital et le travail, lorsque par ailleurs les conditions de sa réussite sont rassemblées), à titre de solution socialement plus humaine et plus conforme au bien commun de la sécurité, de la dignité humaine, de l'amitié sociale et de la paix publique, plus apte par là-même à favoriser dans la multitude même (quoique d'une manière plus éloignée que les conseils de perfection) la contemplation aimante de Dieu.

Ces aspirations qu'anime un esprit d'humanité, fondé en droit naturel sur la dignité de la personne humaine, ne sont pas des conditions juridiques de l'alliance de précepte, vraiment obligatoires par elles-mêmes, ne serait-ce qu'inchoativement et par manière de principe amorcé; elles ne sont même pas des conditions juridiques de perfection personnelle conseillées et facultatives, plus nettement contractuelles, propres par elles-mêmes, à épauler, en vertu du renoncement qu'elles supposent et de la promesse implicite de Dieu qui les accompagne, la réalisation de l'alliance de précepte. On a là des directives simplement très souhaitables, fournies par la science du droit naturel à la prudence politique, des optatifs et des « conseils sociaux » à elle offerts, l'orientant vers un aménagement du droit positif mieux en harmonie avec le droit naturel préceptif de l'alliance, avec son humanisme juridique divin. On ne peut pas dire que ces directives, ces optatifs et ces « conseils sociaux » soient, à l'exemple des conseils, ordonnés de soi, directement et d'une manière prochaine, à une perfection morale supérieure, au meilleur et plus sur accomplissement du précepte de la contemplation amoureuse de Dieu. Mais de telles directives et de tels conseils sociaux

éclairent et soutiennent le droit positif, s'ils sont suivis, dans la mission qui lui incombe de servir et de compléter le droit divin de l'alliance d'une manière aussi parfaite que possible.

Section IV. Le droit positif médiateur, par droit divin, de l'alliance divine naturelle

C'est en effet le rôle du droit positif, et Dieu lui en fait une obligation naturelle, non seulement de ne pas violer lui-même les conditions de l'alliance, soit en contrevenant aux préceptes, soit en paralysant l'exercice des conseils de la loi de nature, mais encore d'aider celle-ci dans sa tâche, soit en la promulguant positivement elle-même, soit en la complétant par des mesures contingentes. Celles-ci se distingueront des dispositions nécessaires du droit naturel préceptif par leur caractère intrinsèque de simple utilité contingente. Elles se distingueront, d'autre part, des conseils de perfection du droit naturel, et des conseils sociaux du droit naturel, qui, comme elles, sont contingents et utiles seulement *ad melius esse finis,* par leur caractère de dispositions non seulement contingentes, mais surajoutées formellement au droit naturel, inventées et choisies par la prudence, parmi les virtualités simplement « possibles », indéterminées et adventices de la loi naturelle. La prudence politique travaille sous le contrôle du jugement de la conscience, « voix de Dieu », alliée intérieure de Dieu dans l'homme. La vocation propre du droit positif, et son unique raison d'être, consistent à devenir le collaborateur attitré de l'alliance divine, l'allié puissant de Dieu pour l'épanouissement de l'humanisme plenier. Si le droit positif (national ou international) se tenait dans la ligne de cette mission, il ne serait rien d'autre qu'un statut complémentaire d'alliance proposé (au nom de Dieu, d'une manière éloignée, au nom du corps social, d'une manière prochaine) à chaque homme et à chaque groupe humain intrapolitique, pour les aider à vivre dans l'alliance divine.

Toute société, en fait, suppose et inclut un pacte social au moins implicite d'entr'aide, de justice et d'amitié, sans lequel elle n'existerait pas. En ce sens saint Thomas parle du *foedus humanae societatis* à la suite des anciens (*II Sent.,*

dist. 42, q. 1, a. 4) (26). Ce n'est pas, à vrai dire, comme le pensaient en particulier Hobbes et Rousseau, en vertu d'un « contrat social », d'un libre engagement, mais *en vertu de sa nature même*, que l'homme, « animal social et politique », est « tenu » juridiquement et moralement, dans la plupart des

(26) Saint Thomas parlera encore de « fœdus amicitiæ hominis ad Deum et hominis ad hominem » dans une perspective surnaturelle de charité : IV. Sent. d. 33, q. I, a. 3, qa. 2. — Sur cette idée que la société « inclut » un pacte, une alliance, une convention, v. Cajetan in II^am^ II^ae^, q. 95, a. 4, n. IV : « societas claudit in se pactum, fœdus seu conventionem, etsi non verbo, saltem facto ipsius societatis ». St-Augustin, *Confessions*, III, 8, cité dans Gratien, dist. 8, c. 2.

La sociabilité naturelle de l'homme (v. Cicéron, Tusculanes, III, 19 (62), éd. Budé, t. II, p. 42, I), c'est-à-dire l'inclination naturelle de l'homme à la société, est, par le fait même, une inclination à l'alliance sociale. — L'homme ne peut pas se dispenser de faire partie de l'alliance (et de la société) générale du genre humain. Il est tenu « ut in pluribus » moralement d'appartenir à « une » société politique étatique. — Il doit adhérer à l'une et à l'autre par une décision de sa volonté libre, par un consentement, ou par un assentiment.

Ce consentement social est requis de lui, par là même qu'il est tenu de donner son consentement à l'être, c'est-à-dire à son essence telle qu'elle est posée dans l'existence au centre du Cosmos, avec l'obligation de tendre à la perfection de son être (sur le *Consentement à l'être*, v. le livre si plein qui porte ce titre de M. A. Forest, et du même auteur *Consentement et Création*).

L'homme déjà lié à l'homme (comme il l'est à Dieu), par un lien de nature, se lie en outre à ses semblables par un lien volontaire, voire par un pacte.

Il reste bien entendu qu'on n'est pas ici en présence d'un contrat exprès, synallagmatique, bilatéral, *de droit privé*, comportant un échange de prestations, librement (en théorie tout au moins) « débattu », mais d'un pacte, d'un « covenant » *de droit public*, qui peut d'ailleurs demeurer tacite.

Ce pacte d'alliance sociale est un pacte naturel et moralement nécessaire, dans le sens que nous venons de dire et qui sera précisé au texte. Il peut subsister sous une forme purement implicite. — Au surplus, c'est un pacte « d'adhésion »; et cela dans un double sens très différent : d'une part, les personnes humaines associées, qui lient leurs destinées terrestres, doivent adhérer d'abord au droit naturel qui contient le statut essentiel, inaliénable et imprescriptible, de toute société; d'un autre côté, les confédérés adhèrent aussi, par avance, à l'« idée de droit », au statut social complémentaire qu'en conformité avec le droit naturel (et, le cas échéant, en accord avec tel ou tel statut fondamental), les gouvernants détermineront à l'avenir.

Il faut insister sur ce fait que l'adhésion consensuelle (expresse ou tacite) à la société implique nécessairement elle-même une adhésion au pouvoir social inséparable (étant sa « forme ») de la société. La naissance de ce pouvoir ne requiert pas de pacte de

cas, d'être membre d'une société politique. La loi positive n'attend pas non plus son acceptation personnelle pour le lier moralement s'il fait partie de la cité. Bien que, dans les régimes démocratiques surtout, la loi revête en quelque manière

sujétion (pactum subjectionis) distinct du pacte social. Ce pacte spécial de sujétion peut se révéler, cependant, en fait, politiquement obligatoire, du point de vue de la prudence, pour le bien commun temporel, dans telles ou telles circonstances sociales (générales ou particulières). Il se peut qu'un tel pacte de sujétion trouve ses sources historiques immédiates en des calculs partisans ou intéressés; en droit, il devrait s'inspirer de l'« amour du bien commun », et ce n'est que dans ce cas qu'il mérite le beau nom de « charte » ou de « constitution ».

Cette manière d'entendre le pacte social et le pacte de gouvernement découle directement de la conception thomiste de la société : elle était acquise avant même que F. de Victoria, J. Althusius ou Suarez ne l'aient développée (sur le pacte de sujétion, v. saint Thomas, De Regimine Principum, I, cap. 6). Dans cette perspective, la société est faite pour le peuple; et le bien commun ne serait pas un vrai bien commun s'il n'était pas le bien de l'ensemble des personnes humaines intégrées dans la société politique (soit comme citoyens, soit même comme simples habitants non-citoyens), et un bien commun humain qui puisse être agréé par elles.

D'après la doctrine qui semble la plus solide, c'est la multitude des citoyens qui est le souverain, c'est-à-dire le titulaire initial et primitif de l'autorité, incluse par Dieu dans la nature de la société. Mais en vertu même des exigences de la fin sociale et des nécessités du gouvernement (et donc de la nature de l'autorité sociale), la multitude ne saurait garder en sa plénitude l'exercice actuel de tout le pouvoir; elle doit le déléguer; l'ayant délégué, elle ne peut intervenir à sa guise dans la gestion des affaires publiques; tout au plus pourrait-elle, en vertu même du droit naturel, déléguer à un autre titulaire le pouvoir dont son gérant d'affaires antérieur aurait abusé au mépris du droit naturel ou de la constitution fondamentale.

Par la délégation explicite ou implicite dont il bénéficie, le chef de la communauté, titulaire actuel du Pouvoir, est à la fois le ministre de Dieu (et donc du droit divin naturel) et le gérant d'affaires de la multitude (gerens vicem totius multitudinis, Iª IIªᵉ, q. 90, a. 3). Par rapport à Dieu, il convient de lui reconnaître la qualité de médiateur dans la sphère des choses temporelles; à cette médiation se rattacherait même, si Dieu n'avait pas établi un ordre surnaturel et appelé les hommes à une alliance surnaturelle, le sacerdoce et le sacrifice communautaires naturels.

Dans le domaine international, on emploie surtout le mot « alliance » pour désigner des pactes, plus ou moins explicites et plus ou moins durables, d'entraide entre Etats, pour la paix ou pour la guerre : l'alliance des Cantons Suisses fit longue carrière avant d'aboutir à l'Etat Fédéral; on se souvient aussi de la célèbre Sainte Alliance du début du XIXᵉ s. Mais une alliance naturelle universelle, régie par le droit naturel, existe entre Etats, comme entre les personnes physiques humaines, sur la base de la nature humaine com-

le caractère de convention commune, de συνθήκη, signalé par Démosthène (v. *Rev. Thom.* 1950, p. 590, n. 1), il ne s'ensuit pas que sa force obligatoire soit suspendue à l'agrément de ceux-là mêmes qu'elle oblige (27).

mune et de la cohabitation du globe. Cette alliance ne demande qu'à devenir (chose laborieuse) organique, et à recevoir un statut juridique plus précis. Les projets récents de fédération européenne ne doivent pas être repoussés par scepticisme ou par lassitude : ils sont le prélude pratiquement indispensable, comme l'ont bien relevé M. Scelle, *le Fédéralisme et l'Europe occidentale, Rev. pol. et parl.*, 1947, p. 215, et M. Burdeau, *Tr. de Science Pol.*, t. II, p. 540 et s., d'une très souhaitable fédération mondiale.

V. sur le contrat social et le pacte de sujétion, F. ATGER, *Hist. des Doctrines du contrat social*, Thèse Montpellier, 1906, J. VIALATOUX, *la Cité de Hobbes*, 1935, P. L. LÉON, *Rousseau et le cont. soc.* Arch. de phil. du dr., 1935, p. 157 et s., G. RICHARD, *la Critique de l'hypothèse du cont. soc. avant J.-J. Rousseau*, ibid., 1937, p. 45, — J. DABIN, *Doctrine générale de l'Etat*, p. 170, G. DE LAGARDE, *la naissance de l'esprit laïque au M. Age*, t. III et t. IV, P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI*[e] s., G. BURDEAU, *Tr. de Science politique*, t. II, *l'Etat*, 1949, p. 41-67, p. 109-127, t. III, *le Statut du pouvoir dans l'Etat*, 1950, p. 47-101, — M. HAURIOU, *Principes de Droit public*, 1910, p. 217. Le mot même d'alliance est curieusement exprimé dans les *Vindiciae contra tyrannos* de 1579. Il semble bien que cette idée d'alliance ait influencé par le fait de Calvin les premières constitutions américaines.

E. de la Boëtie associait les termes d'alliance et de société, en son opuscule *De la servitude volontaire* (appelé aussi le *Contr'un*), circa med.

L'idée de « pacte social » se rencontre chez Platon : v. par ex. Lois, liv. III, 684 (éd. Didot, t. I, p. 304), Aristote: Eth. Nicom., lib. VIII, cap. XII (XIV), (N. 1161, Didot, II, p. 100), chez Démosthène, à propos de la loi, Plaidoyer contre Aristogiton I, n. 16 (que l'on peut regarder comme authentique avec l'édition Budé contre Jæger). Cicéron en parle : De Rep., Lib. III, 13. La définition de la Loi donnée par Papinien, à l'imitation de celle de Démostène, en fait mention : « lex est commune preceptum ... communis reipublicæ sponsio », Dig. lib. I, tit. III, l. I.

Saint Thomas, en plus des textes cités supra, rapproche la Loi du pacte en d'autres textes cités à la note suivante.

J'aborderai dans la suite de cette étude le problème de la résistance à l'oppression, de la rébellion, de la révolution. On connaît l'importance en ces matières de l'Encyclique « Firmissimam constantiam », A.A.S., 1937, p. 196 et s. : « Vos autem ... » C'est à propos du tyran que saint Thomas déclare : « ... hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur », De regim. Principum, lib. I, cap. 6. Ce texte est cité par Carlyle, A History of mediæval political theory in the West, vol. V, p. 96, note 1.

(27) Sur cette idée que l'acceptation du peuple n'est pas nécessaire à l'existence (et à l'obligation) de la loi, v. R. P. FANFANI,

Il n'est pas tout de même contestable que si les lois d'un Etat ne plaisent pas, raisonnablement, à un citoyen, il peut, et parfois il doit, changer de nationalité. Dès lors, à les prendre dans leur ensemble, les lois temporelles n'obligent un citoyen que parce qu'il a accepté de jouer le jeu de citoyen, de partager la communauté de destin de telle cité déterminée, — soit qu'il ait fait alliance avec elle librement, en devenant par la « naturalisation » son citoyen, soit qu'il ait simplement ratifié de manière tacite l'alliance contractée avec la patrie par ses ancêtres. Il pourra et parfois il devra, en conscience, rompre cette alliance politique, surtout si elle contrarie l'alliance divine qu'elle doit servir.

Le caractère d'impératif si nettement accusé de l'alliance divine dans la loi naturelle n'est donc participé que d'une façon diminuée et affaiblie par le statut de la société politique. Il subsiste tout de même essentiellement; bien qu'il soit, à regarder en bloc, une discipline avant tout acceptée, le droit positif, une fois qu'il est en bloc accepté, devient indiscuta-

O. P., *Manuale Theorico-praticum Theologiae moralis ad mentem Sti Thomae*, Rome, 1950, t. I, p. 249, n. 160 et s.

Etymologiquement parlant « à la base du mot *lex*, il y a une idée de convention, de contrat exprès entre deux personnes ou deux groupes, et c'est en cela que la *lex* diffère du *jus*, « formule dictée », et de la coutume, *mos*, *mores* (majorum), consuetudo; cf. ad Heren. 2, 13 « consuetudine jus est id quod sine lege, æque ac si legitimum sit, usitatum est », et Cic. Inv., 2, 22 « consuetudinis autem jus esse putatur id quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobarit ». La coutume résulte d'une acceptation tacite. Le caractère spécial de la loi explique qu'elle doive être écrite et promulguée. » A. Ernout et A. Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*. au mot lex.

Saint Thomas se plaît à souligner la part de consentement, de « convention publique » qui peut se rencontrer dans la loi. Ainsi écrit-il : « ... aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito : quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum : sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico : puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps qui curam populi habet et ejus personam gerit. Et hoc dicitur jus positivum » (IIa IIae, q. 57, a. 2). De même en son commentaire de l'Epître aux Romains, chap. XIII, leç. I, vers. fin., il parle des mauvais princes qui s'approprient avec violence les biens de leurs sujets « supra statutam legem, quæ est quoddam pactum inter regem et populum ». — V. à propos de la coutume: Ia IIae q. 97, a. 3, ad 3.

blement oligatoire; pour les malfaiteurs il sera même coactif, «disciplina cogens pœna» (I - II, q. 96, a. 1), et avant de quitter la société qui le punit pour un délit déjà commis, le délinquant devra tout d'abord purger sa peine. Que si d'ailleurs la prudence politique tend sincèrement à devenir parfaite, si elle est associée à une justice, à une force, à une tempérance, qu'éclairent les fins et les principes de la syndérèse, — illuminés eux-mêmes par la sagesse, — le péril toujours possible de la désertion de la cité sera écarté, et il adviendra tout au contraire que son œuvre, le droit positif politique, à raison de sa continuité, de son accord, de son alliance vitale avec le droit naturel de l'alliance divine, soit réellement, dans le sillage de celui-ci, le médiateur puissant d'une félicité politique naturelle qui attache l'homme à la cité.

Aux juristes qui, en fait, sont les directeurs séculiers de conscience de beaucoup d'êtres humains, désemparés par l'injustice ou dévoyés par la convoitise, il appartient de manifester la valeur du droit juste (et une loi doit être tenue pour juste tant qu'elle ne se révèle pas à l'évidence injuste), pour conduire les hommes dans les voies de la vérité et de la beauté morales.

Aux juristes de la chaire en particulier, que les juristes du forum accusent, avec parfois quelque semblant d'exagération, d'être des « abstracteurs de quintessence », il incombe de retrouver, dans les impératifs de la prudence politique, leur valeur de vie, cachée parfois par leur degré de généralité moyenne, situé à mi-chemin de la clarté plus simple (trop simple même, au gré de certains) des principes et de la complexité de l'action concrète ; à eux aussi revient la tâche, parfois ingrate, de mettre en lumière tout ce qui palpite de réalité humaine et vivante dans l'objet propre et formel lui-même de ces ordonnances positives, dans le *medium* de la justice, qui est un *medium rei*, un juste milieu réaliste et objectif, mais revêt en même temps le caractère abstrait, bien aperçu par Dante, d'une « proportion », arithmétique (justice commutative) ou géométrique (justice distributive, justice générale) (28).

(28) *De Monarchia*, II, 5 : « Jus est realis et personalis hommes ad hominem proportio, quæ servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit». — Le «medium», le «juste milieu» de la justice

Les idées précédentes valent, toutes proportions gardées, pour l'ordre politique international. Il est soumis à la souveraineté des lois naturelles de l'alliance divine ; la souveraineté des Etats déjà relative, par droit de nature, à l'intérieur de la cité, sera dès lors relative encore dans leurs rapports mutuels (29). Il faut rappeler du reste qu'à la communauté terrestre du genre humain, quoiqu'elle ne soit pas une société

est un juste milieu réel et rationnel, « medium rei et rationis » (Iª IIªᵉ, q. 64, a. 2, IIª IIªᵉ, q. 61, a. 2, ad I, q. 68, a. 10).

La prise de conscience du rôle, dans l'ordre juridique, de la vertu de « prudence politique » serait propre à affiner le sens de « la vie du droit ». La prudence, surtout si elle est dirigée par la Sagesse, ne va pas sans une certaine suavité vitale : « Preudom, disait St Louis, est si grans chose et si bons chose que neis au nommer (rien qu'à le nommer), emplist-il la bouche », Joinville, V. — Une telle Sagesse pratique requiert le plein jeu, non seulement de la Sagesse supérieure, mais encore des vertus morales et de l'art. Elle réclame, en particulier, l'exercice des parties intégrales de la prudence elle-même, c'est-à-dire la mémoire et le sens de l'histoire, la facilité du raisonnement, l'intuition de l'individuel, la docilité aux bons conseils d'autrui, la promptitude d'invention des moyens d'action, la prévoyance, la circonspection, le précautionnement (IIª IIªᵉ, qq. 48 et 49). C'est à la prudence que revient le soin de faire un choix raisonnable parmi les inventions de la technique et de l'art, en se guidant sur les exigences des fins supérieures, d'une part, et sur la convenance morale (y compris l'efficacité pratique) de ces inventions, d'autre part. Elle détermine, par exemple, sur les bases techniques fournies par la médecine, que l'époux de la femme mariée sera présumé père de l'enfant qui naîtra d'elle entre la fin du sixième mois qui suivra la célébration du mariage et la fin du neuvième mois (ou dans certaines législations du dixième mois) qui suivra sa dissolution. C'est elle aussi qui décide « conjecturalement » que la prescription de 10 ans sera socialement plus satisfaisante que la prescription de 9 ou 11 ou 12 ans, pour obtenir les fins sociales raisonnablement recherchées par l'institution de la prescription. Il ne faut certes pas espérer découvrir des raisons apodictiques de ces options. Il ne s'ensuit pas, toutefois, à l'encontre de ce que sembleraient affirmer certains jurisconsultes à la suite de Julien (Dig., I, tit. III, 20), qu'on ne peut rendre raison de tout ce que les anciens ont établi, ou, comme le disait Neratius (ibid., 21), qu'on n'a pas à se soucier de s'en enquérir. Il est consolant, du reste, de constater, en étudiant seulement l'apparat du Digeste, que des penseurs plus récents parvenaient à trouver les raisons d'institutions que leurs prédécesseurs jugeaient inexplicables. — Les fictions de droit, comme les présomptions de droit, relèvent de la prudence à titre principal, de la technique à titre secondaire. On regrette que le Doyen Geny, dans son remarquable tome III de *Science et technique* n'ait pas mis cela en pleine lumière.

(29) B. TABBAH, *L'Enseignement du Droit et la coopération internationale* (*Le Problème du Droit Naturel*), Rev. Int. de Droit comp., 1951, n° 2.

strictement nécessaire à l'homme, nul homme ne peut échapper tout à fait si ce n'est par la mort, tandis qu'à telle ou telle forme d'organisation politique concrète de cette communauté terrestre la personne humaine pourra parfois se soustraire. Telle alliance plus particulière, réglée par tel ou tel pacte international, tel ou tel traité d'alliance au sens étroit du mot, pourra être parfois écartée; l'alliance générale de l'homme avec le genre humain ne peut pas être éludée. De plus, il ne faut pas oublier que, de droit naturel, en vertu même de la primauté du bien commun international authentique qui se règle ou doit se régler sur les constantes de la nature humaine au travers des civilisations, sur les droits fondamentaux et universels des personnes humaines que n'abolissent ni le sexe ni la race ni la barbarie ni la démence même, — les normes internationales établies par les traités internationaux l'emportent en autorité sur les normes politiques nationales, bien qu'à vrai dire cela soit contesté par les théories « dualistes », et bien que (j'y insiste) la société politique soit formellement nécessaire dans l'ordre des moyens à la plupart des hommes individuellement considérés, alors que la société internationale ne l'est pas. — On ne peut enfreindre en effet les justes normes internationales, ne seraient-elles que contractuelles, sans violer l'alliance générale qu'établit entre les hommes leur nature commune, sans attenter à la société naturelle du genre humain, dont parle Cicéron dans le *De amicitia* (30). Or, si cette société n'est pas formellement nécessaire directement aux personnes humaines, elle est pourtant, à ce qu'il semble, nécessaire et moralement obligatoire pour les Etats, dans la plupart des cas.

La société internationale, bien entendu, est tenue en tant que telle d'offrir à Dieu au nom de l'humanité pérégrinante, le sacrifice social que la loi naturelle prescrit à chaque homme et à chaque groupement humain organisé; elle doit, comme eux, reconnaître par là la souveraineté totale du

(30) *De Amicitia,* v. 19 : Sic enim mihi perspicere videor ita natos esse, ut inter omnes homines esset societas quædam : major autem, ut quisque proxime accederet. Itaque cives potiores quam peregrini, propinqui quam alieni; cum his enim amicitiam natura ipsa peperit; sed ea non satis habet firmitatis... 20... ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura...

Tout-Puissant sur la création qu'il a appelée du néant au partage des destinées inaltérables de son Être. La plupart des peuples du reste dans le passé ont reconnu spontanément dans le sacrifice offert à l'agrément de la Divinité le moyen privilégié d'adhérer à son Être, de contracter une alliance spéciale avec lui (31). Et c'est précisément à ce propos que se découvre, inscrit dans la nature même, un ultime et essentiel optatif, ouvert sur le surnaturel.

Section V. Le désir d'une alliance surnaturelle béatifiante

L'on sait déjà qu'il y a dans la nature humaine une inclination absolument première et fondamentale à obéir au Seigneur de l'Être en tout ce qu'il pourra faire ou commander à sa créature, une inclination antérieure à la connaissance, mais dont la Sagesse seule perçoit la direction montante, de faire alliance d'amitié naturelle avec Lui. Il existe aussi en elle un appétit naturel élicite, c'està-dire dérivé de la connaissance (et comme tel non inné au sens strict), un désir conditionnel et de soi inefficace, incontestable pourtant, de le voir face à face. Ce désir de la nature engendre à son tour le désir de recevoir de Dieu la grâce surnaturelle qui inaugurera en elle, en dépassant mais en réalisant les lois de l'alliance naturelle, une alliance surnaturelle éternelle, débouchant sur une pleine vision et sur un amour béatifique indissolubles. Cette aspiration, par elle-même inopérante, est avivée, dans l'état présent du monde, par la connaissance et parfois par le sentiment expérimental qu'a l'homme de son incapacité à aimer Dieu au-dessus de tout avec les seules forces de sa nature blessée, à observer intégralement le droit naturel préceptif, de son impuissance même à connaître intégralement la vérité, les vérités morales pratiquement pratiques surtout, le vrai droit naturel à appliquer dans l'action con-

(31) S. E. Mgr GAUDEL, *Sacrifice*, Dict. Théol. Cath., col. 662 et s.

crète (32), — de son impuissance en un mot sur le triple terrain de la Sagesse, de la prudence, de l'art, à s'allier par ses

(32) R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione; — De Gratia*, 1946, passim, et notamment p. 39. — A propos du désir naturel de la vision surnaturelle de Dieu, il convient d'observer que ce désir, appelé « élicite » parce qu'il procède de la volonté postérieurement et non antérieurement à l'acte de connaissance du sujet intelligent, est un désir libre, et non pas nécessaire, quant à son objet spécifique; bien qu'il appartienne, en effet, à la nature de la volonté (appétit rationnel) de désirer connaître l'essence de la cause d'effets déjà connus, elle reste indifférente et indéterminée ici-bas, parce qu'elle est appétit du bien universel, à l'égard de Dieu, car Dieu demeure ici-bas pour elle un bien particulier et il ne manifestera sa qualité de bien universel que dans l'au-delà. — Ce désir naturel est inefficace parce qu'il est conditionnel, subordonné qu'il est à la possibilité de la vision et à la volonté de Dieu de nous y élever; c'est une simple velléité (cpar: IIIa, q. 21, a. 4). — Mais il faut préciser surtout que ce désir étant formellement naturel, en tant qu'il surgit des puissances de la simple nature créée, ne peut pas se porter formellement vers le surnaturel qui, par définition, dépasse les forces et les exigences propres (à le considérer tel qu'il est intrinsèquement en lui-même) de la nature créée ou créable. L'objet formel, propre et spécifique, d'un désir naturel ne peut être que naturel comme lui. Le désir naturel de voir Dieu, en particulier, né de la connaissance des effets naturels de la Cause Première, est un désir de voir l'essence de cette Cause Première d'effets naturels. Il n'est pas formellement un désir de voir l'Essence Divine soit en sa Déité en laquelle s'identifient, formellement et eminemment, les perfections absolues et les relations trinitaires, soit comme Cause substantiellement surnaturelle, d'effets intrinsèquement surnaturels (par ex.: les diverses alliances créées en ce qu'elles ont d'intrinsèquement surnaturel, l'Incarnation, la grâce habituelle ou actuelle, la lumière de gloire, la vision intuitive) qui relèvent de la connaissance de foi.

Il n'en demeure pas moins vrai, en premier lieu, qu'envisagé matériellement, pour ainsi parler, tel qu'il est en lui-même, le Bien suprême que le désir naturel poursuit sous une optique et une raison formellement naturelles, comme Cause Première de l'ordre naturel, est un Etre intrinsèquement surnaturel, et qu'on ne peut, en fait et en droit, voir ce Dieu en son Essence, comme Cause de l'ordre naturel, sans le voir en sa Déité comme Dieu Un et Trine, et comme Cause Suprême, par Son Décret de l'Incarnation, de la nature et de la surnature, et de toutes les alliances créées qui dépendent entièrement de cet unique Décret («dans leur principe tout au moins», disions-nous plus haut dans cette Revue, 1952, p. 170, c'est-à-dire de telle sorte que Dieu n'assume pas la responsabilité de leurs déviations « coupables » par Lui simplement permises). — Il n'en est pas moins vrai aussi que la manière de s'unir immédiatement et de s'allier indissolublement à cet Etre par la vision et par l'amour béatifiques ne peut être qu'essentiellement, entitativement et formellement surnaturelle. — Il n'en est pas moins vrai enfin que cette vision et cet amour postulent nécessairement une élévation radicale de la nature de la créature spirituelle par une grâce intrinsèquement

propres forces à la Sagesse, à la Prudence et à l'Art divins, autant que la loi naturelle lui demanderait de le faire.

surnaturelle d'où puisse jaillir, au terme de la voie, une lumière de gloire qui proportionne l'intelligence créée à la vision faciale de Dieu.

Le désir naturel de voir l'Essence Divine apparaît de la sorte, sinon comme un désir formel, du moins comme un désir matériel d'un Etre surnaturel en Lui-même substantiellement et d'une alliance surnaturelle béatifiante avec Lui. On aura l'occasion de revenir sur cette question avec d'autres détails un peu plus loin.

Pour le moment, il suffira d'ajouter que l'existence de ce désir naturel, élicite, conditionnel, inefficace et libre, de la vision divine, ne saurait permettre à la simple raison naturelle d'établir apodictiquement et positivement ni la possibilité intrinsèque ni l'existence des réalités et des mystères intrinsèquement surnaturels. — L'effort démonstratif de la connaissance naturelle s'arrête 1° à l'établissement de la possibilité et de l'existence en Dieu d'un ordre de réalités et de vérités qui ne se manifestent à la raison naturelle que comme naturellement inconnaissables et donc n'apparaissent surnaturelles que négativement et 2° à la preuve de la possibilité et de l'existence de réalités intrinsèquement naturelles, dont la modalité extrinsèque d'efficience (résurrection de la vie naturelle) ou la modalité d'ordonnancement extrinsèque à la fin surnaturelle (orientation des actes des vertus acquises sous la motion extrinsèque de la charité à la béatitude surnaturelle) sont seules en elles-mêmes surnaturelles. — Au delà, l'intelligence naturelle laissée à ses propres forces, ne peut défendre la vérité intrinsèquement surnaturelle que par la persuasion en faisant appel à des raisons probables; elle ne dispose pas de preuves scientifiquement et rigoureusement démonstratives; — le désir naturel de voir Dieu, notamment, à raison même de son caractère conditionnel et inefficace de simple velléité, ne peut tout au plus que suggérer à la simple raison naturelle la possibilité et la convenance de l'élévation à la vision divine, par delà l'ordre naturel, de l'intelligence créée, dont par ailleurs l'objet propre est sans doute l'essence des choses sensibles, mais dont l'objet adéquat (on peut l'affirmer sans craindre une démonstration contraire d'impossibilité quoique sans pouvoir en fournir une preuve apodictique) peut embrasser l'être en toute son amplitude et recevoir ainsi l'actuation de l'Etre souverainement intelligible dont le connaître est l'être; rien ne s'oppose non plus à ce que Dieu, par la lumière de gloire, élève et proportionne gratuitement, à titre de Premier Agent, à cet actuation intelligible, la puissance obédientielle (pure capacité passive) de l'intelligence créée, dépourvue à cet égard de toute exigence et de toute puissance obédientielle active. Mais tous ces raisonnements naturels ne sont pas rigoureusement convaincants et certains. — Par contre, il est clair que la raison, « illuminée par la foi », devient capable de démontrer, à partir d'une prémice de foi, et en s'appuyant sur les déterminations doctrinales du magistère de l'Eglise, la certitude théologique des vérités formellement surnaturelles, bien qu'elle soit impuissante à atteindre et à procurer l'évidence intrinsèque de ces vérités, réservée à la vision.

V. sur les « données de foi », en matière de vision béatifique : R. P. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, p. 246 et ss., — sur l'inter-

Mais quelles sont les lois de cette alliance surnaturelle que la nature blessée elle-même appelle de ses vœux ?

M. R. A. ARBUS, *O. P.*

à suivre: Livre II. *Les alliances divines surnaturelles*

prétation à donner de St Thomas: Ia, q. 12, a. et a. 4, le même ouvrage du P. Garrigou, p. 253, et son *De Revelatione*, L. I, c. XII, t. I, pp. 376-403, sur l'incapacité de la raison à démontrer apodictiquement la possibilité intrinsèque des mystères intrinsèquement surnaturels. V. du même *De Deo Uno*, p. 264, *Le Sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, pp. 176-205, — *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable ?* Rev. Thomiste 1936, pp. 194-218. — Angelicum, 1936, pp. 241-248, — sur l'objet adéquat de notre intelligence, V. du même *De Revelatione*, t. I, pp. 380-384. — Cons. en outre: R. P. L.-B. Gillon, O. P. *Béatitude et désir de voir Dieu au Moyen-Age*, Angelicum, 1949, pp. 3-30, — et pp. 115-142, *Primacia del apetito universal de Dios segun Sto Thomas, Ciencia* Tomista, 1942, pp. 328-342; — sur la béatitude naturelle, ajouter : R. P. J.-M. Ramirez, O. P., *De hominis beatitudine*, t. III, pp. 314-316, — R. P. M.-R. Gagnebet, *L'Amour naturel de Dieu...* Rev. Thom. 1949, p. 49 et ss., — R. P. Garrigou-Lagrange, *De Gratia*, p. 326, — et pour définition et la division du surnaturel, ibid., p. 7, — *De Revelatione*, I, pp. 193, 197, 202.

ERRATA du précédent article *Le Droit de l'Incarnation*, Revue de Droit Canonique, juin 1952,

p. 139. lignes 12 et 13, supprimer: tantôt sur une branche, tantôt sur une autre;

p. 165, lignes 9 et 16, lire: alliance, au lieu de: alliance naturelle;

p. 169, note (11), lire les deux dernières phrases de cette manière: l'opération commune est en tant que telle le moyen subjectif ou même parfois le «finis quo» c'est-à-dire l'action par laquelle s'atteint directement la fin objective (ou «finis qui»): le bien commun de l'alliance. L'objet immédiat de cette opération commune sera tantât un moyen objectif, tantôt la fin objective, le bien commun de l'alliance.

LES SANCTIONS INFLIGÉES AUX LAICS ET AUX CLERCS PAR LES CONCILES GALLO-ROMAINS ET MÉROVINGIENS

(*Suite et fin*) (1)

I. REMARQUES SUR LES SANCTIONS CANONIQUES INFLIGÉES AUX LAICS

A. — *L'anathème* (section I)

Par l'anathème (*feriri, plecti, percelli anathemate; stigma, damnatio anathematis,* etc.) les évêques entendent maudire le coupable même dans l'au-delà et le condamner aux peines éternelles (*feriri gladio cœlesti,* Tours 567 c. 25; *obnoxius supplicii aeterni,* Valence 585). On rapprochera des formules citées l'expression suivante : *sustinere aeterni iudicis in futurum, ut confidimus, iracundiam,* Paris 556/573 c. 7. L'anathème aggrave l'excommunication mais ne constitue pas une sanction canonique spéciale. Le rituel en est assez impressionnant : les évêques et les abbés, s'il y a lieu, entourés de tout leur clergé, récitent le psaume 108 pour attirer sur le coupable la malédiction venue jadis sur Judas (*ut omnes episcopi omnino una conniventia simul cum nostris abbatibus ac presbyteris vel clero qui stipendiis ex ipso alimento pascuntur, quia nobis non sunt arma alia ... circumsepto clericali choro, necatori pauperum psalmus 108 us dicatur ut veniat super eum illa maledictio quae super Iudam venit,* Tours 567 c. 24 contre Promotus de Chartres). Chilperic demande au concile de Paris de 577 une punition semblable pour Prétextat de Rouen : *ut aut tunica eius scinderetur* (symbole de la déposition) *aut 108us psalmus qui maledic-*

(1) Cf. Revue de Droit Canonique, t. II, pp. 5-29, 171-194.

tiones scarioticas continet super caput eius recitaretur aut certe iudicium contra eum scriberetur ne in perpetuo communicaret (Grég. de Tours, H. F., V. 18).

Mais ce sont là des rites employés dans des cas bien déterminés qu'il serait imprudent de considérer comme étant le cérémonial normal. Il n'est pas sûr non plus que le mot anathème soit toujours à prendre dans son sens absolu de damnation éternelle, autrement on s'expliquerait mal que des fautes relativement bénigues (ne pas participer aux oblations le dimanche, Mâcon 585 c. 4) aient été si sévèrement sanctionnées, alors que des fautes bien plus graves sont moins durement punies. L'assemblée de Mâcon de 585 semble avoir eu une prédilection pour le mot *anathema* (3 fois employé sur un total de 12 cas pour l'ensemble des conciles); il ne faut pas y voir autre chose que l'équivalent du terme *excommunicatio*.

B. — *L'excommunication* (section II)

Théoriquement l'on peut se demander s'il est possible de rejeter complètement hors de l'Eglise le chrétien coupable, si l'on admet — comme on l'a fait depuis S. Augustin — que le baptême imprime une marque indélébile au néophyte. Les conciles n'entrent pas dans ces subtilités: excommunier un fidèle signifie le rejeter hors de la société *visible* des chrétiens.

Le vocabulaire employé pour désigner l'excommunication est riche et varié; un coup d'œil sur nos listes suffit pour s'en convaincre. Malheureusement les expressions dont se servent les conciles, pour pittoresques qu'elles soient, ne sont trop souvent ni précises ni spécifiques. Il arrive qu'un même terme désigne des peines assez différentes, alors que la même sanction se trouve exprimée par des vocables divers. Le sens fondamental d'excommunication-exclusion se retrouve partout, mais il est parfois difficile de dire exactement de quoi le coupable est exclu. L'adjectif *excommunicatus* paraît pour la première fois au concile de Riez 439 c. 9; *excommunis* au concile d'Arles 11 c. 30 et Tours 567 c. 25; le verbe *excommunicari* dans les Stat. Eccl. Antiq. c. 24 et le substantif *excommunicatio* au concile d'Agde de 506 c. 31.

1) Excommunication « totale »

Les délinquants sont complètement retranchés de la communauté ecclésiastique et mis au ban de la société des fidèles; si donc le milieu social est entièrement chrétien, ils sont rejetés de la société tout court. C'est le sens qu'il convient d'attribuer aux expressions suivantes : *segregari ab ecclesia Dei et a coetu catholicorum; segreg. a christianorum coetu atque convivio et communione ecclesiae; separari non solum a communione ecclesiae verum etiam a catholicorum convivio; non solum a communione sacramentorum sed etiam a conviviis fidelium submoveri; haberi extraneus a communione ecclesiae vel a convivio fidelium.* Les Stat. Eccl. Antiq. c. 73, en distinguant entre *orare* et *communicare,* interdisent aussi bien la participation aux fonctions religieuses que les rapports de la vie journalière, et le concile d'Arles précise que l'excommunié n'a le droit de fréquenter ni les clercs ni les simples fidèles : *excludi non solum a clericorum sed etiam a totius populi colloquio et convivio,* Arles 11 c. 49.

Au coupable ainsi puni il est interdit de venir aux oblations, de participer à l'Eucharistie et aux sacrements (*communio altaris, communio sacramentorum*), d'assister aux réunions de l'assemblée chrétienne (*limina ecclesiae, conventus christianae religionis*), de prendre part aux repas pris en commun (*convivia catholicorum*). L'ostracisme s'étend non seulement aux rapports religieux et cultuels, mais encore aux relations purement civiles que l'excommunié pourrait avoir avec d'autres chrétiens. Il est défendu à quiconque, sous peine d'excommunication, de parler ou d'entrer en rapports avec lui (conc. incert. loc. 614 c. 13), de manger en sa compagnie (Auxerre 573/603 c. 39). La défense est particulièrement stricte quand il s'agit de pénitents excommuniés parce qu'ayant abandonné l'*ordo paenitentium* (Orléans 511 c. 11; Riez 439 c. 3). La défense concerne-t-elle aussi les proches et les membres de la famille ? On ne saurait l'affirmer; les termes employés par le conc. de Orléans 549 c. 14 ne peuvent pas être allégués comme preuve, car le mot *frater* s'explique au sens large par rapport aux autres fidèles, et le mot *filius* exprime le rapport unissant l'évêque à ses diocésains : *suspendi ab omnium fratrum ac filiorum caritate* (évêque, clerc

ou fidèle qui s'empare des biens d'église). *Caritas* dans le vocabulaire de l'époque s'applique à la communauté ecclésiastique (Grég. de Tours, H. F., V, 26; cf. Du Cange au mot *caritas*).

2) Excommunication cultuelle

C'est l'exclusion de tout acte religieux public et de toute activité cultuelle. Elle implique l'interdiction d'assister aux offices (synaxe, heures canoniques, instructions), de parti ciper aux sacrements, de prendre part aux réunions chrétiennes (agapes). Le coupable cependant n'est pas mis au ban de la société chrétienne; dans sa vie quotidienne, il lui est loisible d'entretenir des rapports sociaux avec ses corréligionnaires (repas, réunions non cultuelles, entretiens, etc.). Ce qui conduit à admettre l'existence d'une pareille excommunication, ce sont a) les formules citées plus haut : *segregari non solum a communione ecclesiae* (*ab ecclesia, a communione catholica*), *verum etiam a convivio* (*colloquio*), qui supposent deux réalités, l'une cultuelle, proprement religieuse, et l'autre, purement civile, distinctes l'une de l'autre. b) La distinction faite entre *orare* et *communicare* au c. 73 des Stat. Eccl. Antiq., c'est-à-dire entre la communion dans la prière et les rapports sociaux non religieux.

Chaque fois que les conciles ne précisent pas qu'ils entendent décréter l'excommunication totale (exclusion cultuelle et sociale), et que les formules laissent entendre qu'il ne s'agit pas non plus d'exclusion purement eucharistique (défense de recevoir le Corps du Christ), il est très probable que les évêques aient songé à l'excommunication cultuelle telle qu'elle vient d'être définie. Ainsi les expressions : (*segregari*, etc.) *a communione omnium, a communione catholica, a communione ecclesiastica, ab ecclesia* (au singulier!); de même, *sequestrari a communione omnium sacerdotum*, quand il est question de laïcs (Chalon, 639/654 c. 11).

3) Excommunions partielles

L'excommunication ne porte que sur telle ou telle partie de la vie ecclésiastique :

a) exclusion des réunions : *a conventu, a coetibus*;

b) exclusion des banquets religieux ou agapes : *a convivio, a conviviis*;
c) exclusion de tous les lieux de culte : *de ecclesiis, ab omnibus ecclesiis, a liminibus ecclesiae*;
d) exclusion d'un lieu de culte en particulier : (*excludi*) *in eodem loco ubi tenere voluit* (Orléans 541 c. 3, le fidèle voulant célébrer la fête de Pâques en dehors de sa paroisse) ; *ab ecclesia cui fraudem fecerit* (Arles 11 c. 47).

4) Excommunication eucharistique

Deux fois les conciles punissent explicitement les coupables en les excluant de la communion eucharistique : *submovere a communione dominicorum sacramentorum* (Vannes 465 c. 3) et *a sancta communione haberi extraneus* (Paris 556/573 c. 1), où la *communio* est à prendre au sens d'Eucharistie étant donné le contexte : *indignus enim ad altare Domini properare permittitur*, etc. Ces deux cas ne sont pas les seuls. En effet, les conciles ont soin de marquer par un adjectif ou un génitif les cas où l'excommunication est à prendre dans le sens d'exclusion de la communauté chrétienne, ainsi : *communio catholica, communio ecclesiastica, communio omnium, ecclesiae, christianorum*). Quand le déterminatif manque, on peut conclure avec assez de vraisemblance que *communio* a le sens d'Eucharistie, ainsi : (*privari, pelli, separari*) *a communione, a communionis gratia; non accipere communionem; communio differatur; non communicare; communio non danda.*

Reste le terme imprécis *excommunicari* qu'il faut se résigner à ne pas préciser davantage; les mêmes fautes étant frappées de manière fort différente suivant les conciles, il n'est pas possible d'en déterminer le sens par comparaison avec les autres sanctions.

Sont privés de l'Eucharistie les pénitents, avant leur réconciliation, aussi longtemps qu'ils appartiennent à l'*ordo paenitentium*; c'est en ce sens seulement qu'ils sont excommuniés. Les conciles ne s'en occupent que rarement et presque toujours à propos de cas particuliers. Tout chrétien ayant péché gravement doit, par respect des choses saintes,

s'écarter des sacrements et de la réception du Corps et du Sang du Christ. C'est pourquoi les pénitents qui officiellement se sont déclarés pécheurs en entrant dans l'*ordo paenitentium,* sont indignes de participer à l'Eucharistie : *indignos salutiferis mysteriis* (Vaison 442 c. 2). Les conciles ne nous apprennent pas pour quels crimes il convient de s'abstenir de la communion ; S. Césaire, effrayé par le nombre croissant des communions sacrilèges, recommande instamment à ses auditeurs de ne pas s'approcher de la Table Sainte sans les dispositions requises.

Les pénitents écartés de la communion sacramentelle continuent cependant d'assister à la synaxe, mais ils n'ont pas le droit d'offrir les oblations (Vaison 442 c. 2). Exceptionnellement ils sont renvoyés avec les catéchumènes avant la *missa fidelium* (*lapsi* venus à résipiscence, Epaone 517 c. 29). Nulle part on ne voit que les pénitents soient tenus à l'écart des autres chrétiens dans la vie quotidienne (ne pas les confondre avec les pénitents infidèles à l'état de pénitent et excommuniés pour ce motif).

La durée de l'excommunication n'est pas toujours indiquée dans les canons. Parfois les conciles décrètent l'excommunication perpétuelle : *damnari excommunicatione perenni* (Tours 567 c. 20), *anathema irrevocabile* (Orléans 549 c. 15), *anathema perpetuum* (Paris 556/573 c. 2, 5 ; Valence 585), *a communione suspendi usque in exitum* (Paris 614 c. 12). Mais le viatique est toujours accordé : *usque in exitum, viatico reservato* (Orléans 538 c. 16 ; Mâcon 583 c. 12 ; Reims 624 c. 9) ; même lorsque les conciles ne mentionnent pas explicitement cette clause, il y a lieu de la sous-entendre, car le pardon n'est refusé à personne qui sincèrement essaye de se corriger (Epaone 517 c. 36). On ne trouve plus trace d'une excommunication sans possibilité de retour.

Les indications de temps sont les plus diverses : *omni tempore, aliquanto tempore, biennio, anno uno, tribus mensibus, triginta diebus,* etc.

Le plus souvent, l'excommunication prend fin quand le coupable s'amende ou quand le motif de la sanction disparaît : *quousque emendatio subsequatur, donec reatum emendet, quousque se corrigat ; usque ad sequestrationem* (séparation des conjoints), *si contubernium dissolvant, donec ad pacem*

(réconciliation) *recurrant, quousque reddant* (les biens volés), *donec ad ovile suum revertantur* (les moines fugitifs).

L'évêque reste juge de la durée plus ou moins longue de l'excommunication : *quantum episcopus voluerit, quamdiu episcopo visum fuerit, in potestate episcopi sit.* L'évêque sera prudent, juste et charitable lorsqu'il excommuniera quelqu'un, autrement il recevra des avertissements écrits (*moneri litteris,* Agde 506 c. 3) et, s'il n'obtempère pas, il sera lui-même exclu de la communion des autrès évêques jusqu'au prochain synode (*communio denegatur usque ad tempus synodi,* Agde 506 c. 3).

Le fidèle qui estime qu'il a été injustement frappé garde le droit de porter ses doléances devant le synode (Reims 627/630 c. 5). La réconciliation aura lieu à l'endroit où l'excommunication a été prononcée (Arles 314 c. 16), et l'évêque excommunicateur est seul qualifié pour lever la sanction (Orange 441 c. 11).

Il est donc faux de prétendre que le coupable frappé d'excommunication soit obligé, d'une manière générale, de se soumettre à la pénitence canonique pour être réadmis à la communion (Hinschius, *System,* IV, 740 ; Morin, *Comm. hist. de paenit.* p. 134 ; Malnory, *S. Cesaire, évêque d'Arles,* p. 189). Les conciles exigent du coupable qu'il fasse pénitence avant de pouvoir rentrer en grâce : *agere paenitentiam, corrigi satisfactione paenitentiae, paenitere,* etc. (se reporter à notre inventaire, section V), mais il serait téméraire de voir dans ces termes une allusion à la pénitence canonique. Une seule fois les conciles imposent la pénitence publique comme condition à la réconciliation de l'excommunié ; c'est au concile de Mâcon 583 c. 19, à propos des fidèles qui accusent des innocents devant les juges ou les seigneurs : *communione privabitur donec malum quod admisit per publicam paenitentiam componat.* Le verbe *componere* qui paraît la première fois au concile de Tours de 461 c. 10 (*nisi satisfactione quae ad pacem pertinet componantur*), à propos des ordinations faites de manière illicite, est emprunté au jargon du droit civil germanique et s'emploie normalement pour signifier le rachat d'un crime moyennant une somme d'argent. Que les Pères du concile aient songé à mettre en rapport ce terme avec la pénitence publique indique assez clairement que pour eux

la *paenitentia publica* possède un caractère coercitif que n'a pas la pénitence canonique antique. Quoi qu'il en soit, le concile de Mâcon est le seul à exiger clairement que l'excommunié se mette au rang des pénitents. Partout ailleurs où paraît dans les canons le mot *paenitentia,* il est pour le moins douteux qu'il s'agisse de pénitence canonique.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la pénitence imposée aux apostats. Leur sort est réglé par les conciles d'Arles de 314 c. 2, Valence 374 c. 3, Arles II c. 10, Epaone 517 c. 29, Orléans 541 c. 8. Exclus dans les premiers temps de la communion jusqu'à la fin de la vie, ils voient leur condition progressivement adoucie par la suite; la pénitence qui leur est imposée n'est pas la pénitence canonique, mais un mode particulier qui n'a pas d'équivalent en Occident. Le concile de Tours 461 c. 7 exige des assassins et des faux témoins qu'ils fassent profession de pénitence : *confessio paenitentiae*; suivant l'usage de l'époque il est possible qu'il y ait là une allusion à l'état de pénitent, mais ce n'est pas sûr. Le concile de Vannes 465 c. 1, à propos des mêmes crimes, emploie la formule *satisfactio paenitentiae*; nous savons par ailleurs que l'homicide et le faux témoignage sont justiciables de la pénitence canonique (S. Césaire et S. Léon I) ; les locutions en usage dans les conciles ne suffiraient pas à nous l'apprendre. Le concile de Tours 461 c. 6 renvoie à l'*auxilium paenitentiae* les apostats de l'état monastique et ceux qui forniquent avec des vierges sacrées. *Auxilium paenitentiae* et son équivalent *remedium paenitentiae* peuvent désigner parfois la pénitence canonique dans les textes de l'époque; il n'est pas sûr qu'il en soit ainsi dans le cas présent. Remarquons que les termes techniques désignant la pénitence canonique, tels que *petere, accipere, suscipere paenitentiam, ordo paenitentium, status paenitentiae* ne figurent pas dans les canons conciliaires qui mettent la pénitence en rapport avec l'excommunication. Enfin, même si les canons cités devaient contenir une allusion à la pénitence canonique, il ne s'agirait toujours que de cas isolés. Habituellement le fidèle excommunié n'est pas tenu à s'engager dans l'état de pénitent pour être rétabli dans la communion.

Pour plus de clarté nous décrivons ici les diverses variétés de l'excommunication relevées plus haut :

a) Excommunication totale.

Le coupable est exclu des sacrements, des réunions cultuelles ; il est retranché de la communauté de l'Eglise en ce sens qu'il ne fait plus partie de la société des chrétiens. Dans la vie quotidienne, les relations sociales avec les autres chrétiens lui sont interdites (repas, entretiens, fréquentations).

Quand l'anathème s'ajoute à l'excommunication, le fidèle se voit voué, en principe au moins, à la damnation éternelle.

b) Excommunication cultuelle.

Le coupable est écarté de toute réunion cultuelle (synaxe, sacrements, assemblées du culte, prières publiques, agapes). Il lui reste permis cependant d'entretenir des rapports non cultuels avec les autres chrétiens ; il n'est pas rejeté de la vie sociale.

c) Excommunication eucharistique.

Le coupable ne peut pas recevoir l'Eucharistie, ni vraisemblablement participer aux oblations, mais il lui est permis d'assister à la synaxe, aux réunions cultuelles et aux agapes ; dans la vie journalière, il est autorisé à fréquenter les autres chrétiens. Telle est en particulier l'excommunication encourue par les pénitents avant leur reconciliation (sauf ceux qui font pénitence pour motif d'apostasie et qui de ce fait sont soumis à une discipline plus sévère).

d) Excommunications partielles.

Est interdite la participation à l'un ou à l'autre des actes cultuels, ou encore la fréquentation des lieux de culte. Vraisemblablement le coupable doit s'abstenir de recevoir l'Eucharistie, mais il lui est permis d'entretenir des rapports avec les autres chrétiens.

C. — *Réclusion dans un monastère* (section VI)

La réclusion des *laïcs* dans un monastère est mentionnée pour le sud de la Gaule au concile de Narbonne 589 c. 6 (il s'agit d'un fidèle d'un rang élevé, reconnu coupable). A remarquer qu'il n'est pas question d'incarcération dans une prison civile (le premier texte mentionnant un internement se trouve au concile de 743 dit concile Germanique c. 6 : *in carcere paenitentiam faciat in pane et aqua,* encore qu'il ne soit pas sûr que *carcer* ne désigne pas la cellule monastique).

D. — *Exil* (section VII)

On trouve deux cas d'exil : Orléans 541 c. 29, *repelli a civitatibus* (le clerc et sa complice surpris en flagrant délit de fornication) ; Riez 439 c. 9, *exilio relegari* (ceux qui provoquent des séditions contre les églises).

Citons enfin une peine curieuse mentionnée au concile de Narbonne 589 c. 14, où il est prescrit que le sorcier, dûment flagellé, soit vendu et son prix de revient distribué aux pauvres (*venumdari et pretia ipsorum pauperibus erogari, sive servi sive ingenui sint*). Cette disposition correspond à la pratique recommandée par les conciles de Tolède (XVI, c. 10; III, c. 5; IV, c. 43; VIII, c. 3).

II. REMARQUES SUR LES PEINES INFLIGEES AUX CLERCS

A. — *Excommunication* (section I)

Les divers degrés dans l'excommunication sont assez difficiles à déterminer, étant donné l'imprécision des formules ; le classement que nous proposons n'est donc pas absolument sûr.

1) *Excommunication totale.*

Le coupable est rejeté de la communion des clercs et de celle du peuple chrétien; comme les laïcs, il subit toutes les conséquences de cette exclusion: *removeri a liminibus sanctae ecclesiae vel ab omni catholicorum colloquio* (Eauze, 551, c. 2); *ab omni coetu episcoporum vel a communionis consortio perpetuo anathemate feriri* (Paris 573). Probablement les Pères des conciles envisagent l'excommunication totale lorsqu'ils se servent des expressions suivantes: (*sequestrari, pelli, alienus fieri,* etc.) *a communione catholicorum, ecclesiae;* (*revocari, segregari*) *ab ecclesia; dimoveri ab ecclesia quam reliquerunt* (au sens d'Eglise et non d'une église en particulier), Angers, 453, c. 7.

Les sens est douteux dans les formules suivantes: *excommunicari;* (*pelli, subdi, plecti,* etc.) *excommunicatione,* qui peuvent s'entendre de la privation de la communion sacramentelle; ce n'était pas chose rare, en effet, que de voir des clercs privés de l'Eucharistie à cause des fautes commises (*alieni ab altaris communione,* Orléans, 511, c. 12); Pomère recommandait aux prêtres et aux diacres de s'abstenir volontairement du sacrement de l'autel en cas de péché grave (De vita contempl., l. II, c. 7, 1-3).

Le clerc ainsi excommunié ne peut plus exercer son ministère; il est mis, de plus, au ban de la société chrétienne.

2) *Exclusion de la communauté des autres prêtres ou clercs.*

Cette variété de l'excommunication s'exprime par les locutions suivantes: (*segregari, sequestrari*) *a fratribus omnibus et ab ipsorum omnium caritate, a communione et a caritate fratrum, a communione universorum fratrum et consacerdotum; ab abbatibus suis vel a sacerdotibus, a reliquis episcopis;* (*extraneus*) *a nostra caritate, a caritate metropolitani.* Le mot *caritas* a le sens de communauté (cf. Ducange, *caritas*).

Le coupable retranché de la communion de ses pairs ne peut ni célébrer les offices ni participer à l'Eucharistie; il garde normalement le nécessaire pour vivre; en effet, dans le

cas contraire les conciles ont soin de le spécifier: *non haberi inter reliquos canonicos clericos neque ex rebus ecclesiasticis stipendia percipere* (Orléans, 538, c. 12), *excludi a communione et a stipendio* (Narbonne, 589, c. 10).

3) *Excommunication eucharistique.*

Certaines formules ne paraissent convenir qu'à l'Eucharistie: *privari dominica communione; non admitti ad communionem; non communicare.* Rentrent vraisemblablement dans cette catégorie les tournures suivantes dont il a été question plus haut: *privari, pelli, suspendi, submoveri communione.* Le fait que certaines de ces excommunications ne durent que quelques jours crée une certaine présomption en faveur de notre interprétation (à moins que l'on interprète l'excommunication pour un temps restreint comme l'équivalent de la suspense).

4) *Interdiction d'assister aux ordinations et aux conciles.*

Mentionnons ici la peine qui frappe les évêques qui font les ordinations à deux seulement: *nullis ordinationibus, nullis ordinariis conciliis interesse* (Riez 439, c. 1).

Rarement l'excommunication est perpétuelle (Lyon, 516/523, c. 3; Paris, 573). Comme on l'a déjà fait remarquer à propos de l'excommunication des laïcs, — l'excommunication prend fin après le temps fixé par les conciles (*anno uno, tribus mensibus, triginta, septem diebus,* etc), ou encore lorsque le coupable s'est corrigé (*donec resipiscens . . ., donec paenitentiam agat, dum defleverit factum, nisi contumaciam deponat*), ou lorsque le motif ayant donné lieu à la sanction disparait (*donec causatio abrogatur*). Assez souvent la décision est renvoyée au prochain concile (*usque ad tempus synodi, usque ad proximum synodum*).

B. — *Déposition et suspense* (section II).

Les conciles, tantôt déposent les clercs de leur ordre, tantôt leur interdisent l'exercice de leurs fonctions. Certains termes employés dans les canons conviennent aussi bien à la

déposition qu'à la suspense; de plus la législation pénale concernant les clercs est fort incohérente: les synodes punissent de manière différente les mêmes fautes. Il n'est donc pas possible de délimiter exactement les diverses peines.

Le concile d'Orléans de 511, c. 9, a formulé un principe général: le diacre ou le prêtre coupable d'une faute capitale doit être excommunié et déposé, *si diaconus aut prebyter crimen capitale commiserit, simul et officio et communione pellatur*. A ce principe le concile d'Orléans de 538, c. 9, oppose un autre exactement contraire: les clercs coupables de vol ou de faux — fautes capitales — doivent être déposés mais non excommuniés: *quia capitalia ipsa sunt crimina, ab ordine regradari, communione concessa.*

En pays wisigothique, les clercs coupables sont déposés, enfermés dans un monastère, mais demeurent dans la communion des laïcs (Epaone 517, c. 22; Marseille 533, Contumeliosus de Riez). Enfin, au concile de Reims de 627/630, c. 21, les évêques déclarent à propos des chefs d'église détournant à leur profit les revenus de leur diocèse, qu'ils seront déposés parce qu'ils ne peuvent pas être excommuniés: *deponi ab officio, dum communione privari non potest;* affirmation contredite par les faits, puisque nombre d'Evêques sont excommuniés. Remarquons cependant à propos du concile de Reims qui vient d'tre cité, que vraisemblablement le texte du c. 21 est corrompu. En effet, le concile de Clichy de 625, qui reprend les canons du concile de Reims, remplace le passage *dum communione privari non potest* par *diu communione privatur*, signe que le copiste n'a pas su lire le texte primitif. Il ne demeure pas moins vrai qu'il n'y a pas de législation pénale uniforme: les conciles décrètent tantôt la déposition seule tantôt la déposition aggravée de l'excommunication.

1) *Déposition et excommunication.*

Les formules sont claires: *depositus a clero fieri alienus a communione; pelli simul et officio et communione; privari et a communione et ab officio; depositus ab omni sacerdotali officio, removeri a liminibus sanctae ecclesiae vel ab omni colloquio catholicorum*, etc.

2) *Déposition seule.*

Parfois les conciles mentionnent expressément que le clerc demeure dans la communion (*deponi ab officio sed non a communione pelli; regradari ab ordine, communione concessa*). Le plus souvent ils ne font pas allusion à l'excommunication; dans ce cas il n'y a pas lieu de supposer qu'elle soit appliquée, car lorsque les conciles réduisent le clerc déposé à la communion laïque, ils ne manquent pas d'en faire mention explicitement: *deponi ab ordine communione laica contentus* (Orléans, 538, c. 22); *deponi ab officio, laica communione contentus* (Orléans, 538, c. 2). Dans ce cas le clerc perd toutes les prérogatives de son rang, mais peut participer aux offices et à l'Eucharistie au même titre que les laïcs. Il demeure dans la communion chrétienne.

La déposition est complète (de l'ordre clérical) ou limitée (d'un ordre en particulier): *amoveri ab ordine cleri; deponi a clericatus honore, a clero; repelli, abici, regradari, privari, retrahi, removeri ab offico, ab ordine, ab omni dignitate, ab honore, ab officii ministerio; degradari. Dcponi, abscedere, submoveri ab indepto pontificatus honore, ab officio diaconatus, ab honore sacerdotii, ab ordinibus diaconatus, presbyterii vel episcopatus. Abici a sede quam invaserat, deici proprio gradu, recognoscere ordinem.* La déposition peut être perpétuelle: *in perpetuum dignitate privari* (Clermont 535, c. 13; Orléans 549, c. 4; ibid., c. 11; Mâcon 583, c. 11), ou pour quelques mois ou jusqu'au prochain synode.

3) *Défense d'exercer les fonctions sacrées et excommunication.*

Un seul cas: *non praesumere implere officium a communione privatus* (Arles 554, c. 4).

4) *Défense d'exercer les fonctions sacrées* (sans autre aggravation).

Sequestrari a celebrandis officiis; cessare ab officio ecclesiae; ab officio administrationis. Non praesumere officium presbyteri consecrandi et ministrandi; non ministrare; tenere ultimum locum in officio.

5) *Interdiction de célébrer la messe.*

La formule: *missas facere non praesumere* (pendant plusieurs jours ou plusieurs mois) revient fréquemment dans les conciles (neuf fois). S. Césaire a employé cette peine avec prédilection; s'il ne l'a pas appliquée le premier (Agde 506, c. 1), il en a généralisé l'usage.

C. — *Pénitence canonique des clercs ?* (section XII)

Nous n'avons pas à rapporter ici les controverses relatives à la pénitence imposée aux clercs dans l'Eglise ancienne. Rappelons seulement que Sirice écrivant à Himère de Tarragone en 385 (c. 14, PL 56, c. 561) et S. Léon I dans sa lettre à Rusticus de Narbonne de 458/459 (inq. 2, PL 54, c. 1203) interdisent aux clercs d'entrer dans l'*ordo paenitentium*. S. Cyprien (ep. 64, CSEL, III, 2, p. 717) et le concile d'Elvire de 306, c. 76, n'avaient pas vu d'objection à ce que les clercs se soumettent à la pénitence officielle. Les conciles d'Orange 441, c. 4, et d'Arles II, c. 29, admettent eux aussi que les clercs se constituent pénitents. Morin (*Comment. hist. de paenit.*, p. 136) et Hinschius (*System des kathol. Kirchenr.*, IV, p. 740, n. 5) essayent de concilier les textes en supposant que les clercs ne pouvaient se soumettre à la pénitence canonique tant qu'ils étaient en charge; une fois déposés ils étaient, selon nos auteurs, assimilés aux laïcs et rien ne s'opposait plus à leur entrée dans l'*ordo paenitentium*. L'hypothèse est ingénieuse mais elle ne correspond pas aux faits; nulle part ne se trouve dans les canons la trace d'une distinction aussi subtile; de plus, il est faux de dire que les clercs déposés sont *ipso facto* assimilés aux laïcs; nous avons donné plus haut des exemples démontrant le contraire. Il est beaucoup plus vraisemblable d'admettre que les conciles d'Orange 441, c. 4, et Arles II, c. 29 (*paenitentiam desiderantibus clericis non negandam*) concernent non la pénitence canonique accomplie durant la vie, mais la *paenitentia in extremis* reçue sur le lit de mort.

Pour l'étude qui nous occupe ici, il suffit de constater que ni les conciles gallo-romains ni les conciles mérovingiens n'obligent les clercs excommuniés ou déposés à se soumettre à la pénitence canonique comme condition de leur réconcilia-

tion. Le synode de Mâcon 583, c. 19, distingue même très nettement entre laïcs et clercs: le laïc coupable fera pénitence publique, le clerc pour la même faute sera déposé (*si clericus honoratior, ab officii sui ordine regradetur; si vero saecularis communione privetur, donec per publicam paenitentiam digna satisfactione componat*).

L'affaire de l'évêque Contumeliosus, par les polémiques qu'elle a suscitées, permet de comprendre en quoi consistait la *paenitentia* d'un clerc. Du procès-verbal de l'assemblée de Marseille de 533 il ressort que l'évêque était accusé de fautes charnelles et de vol des biens d'église: *multa turpia et inhonesta, convictus, ore proprio se confessus est perpetrasse. ... clamavit se graviter in Deum et in ordine pontificali peccasse*. Contumeliosus est relégué par ses pairs dans un monastère et obligé à restituer les biens volés. Il n'est question ni d'excommunication ni de déposition ni de pénitence canonique: *omnibus visum est ut supradictus Contumeliosus in Casensi monasterio ad agendam paenitentiam vel ad expianda ea quae commiserat mitteretur; et quia multas domus Ecclesiae Regensis ... distraxit ... visum est ut de eius substantia compensetur*. Nous ne pouvons relater les suites qu'eut la décision de Marseille. Toujours est-il que le pape Agapet I, en qui Contumeliosus trouva un défenseur inattendu, fit savoir à S. Césaire qu'il avait eu tort de procéder comme il l'avait fait à Marseille: il n'aurait pas dû imposer à l'évêque de Riez un mode de pénitence *équivalant à* la pénitence publique. Et le pape de conclure, en reprenant une parole de S. Léon I, *privatam magis potuit secundum canones expetere secessionem quam severitatem religionis excipere* (PL 66, c. 47-48). Agapet I n'aurait pas manqué de reprendre plus sévèrement S. Césaire dans le cas où Contuméliosus aurait été contrait à se faire pénitent *stricto sensu*.

Le terme *paenitentia* se lit assez souvent dans les canons, mais il n'a pas le sens précis de pénitence canonique .Les formules spécifiquement pénitentielles (*petere, accipere, dare paenitentiam*) ne se trouvent pas dans les décisions conciliaires qui mettent en rapport *paenitentia* et excommunication, déposition ou suspense. L'assemblée d'Orléans de 538, c. 22, s'exprime ainsi: *quamdiu digna, sicut scriptum est, paenitentia et supplicatione satisfecerit praesidenti pontifici;*

l'expression *paenitentia digna* se trouve dans la lettre de S. Léon I à Rusticus de Narbonne à propos de la pénitence des clercs: *ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa* (ep. 167, inq. 1, PL 54, c. 1203-1204). Sans nul doute, l'allusion *sicut scriptum est* renvoie à la décrétale du pape.

D'après tous les renseignements dont nous disposons, faire pénitence, en parlant d'un clerc, signifie se mortifier, expier par des exercices de pénitence les fautes commises. Souvent les conciles décrètent que le coupable sera interné dans un monastère, car c'est là qu'il accomplira la *privata secessio* dans les meilleures conditions. L'abbé du lieu surveillera avec soin ses hôtes et fera en sorte qu'ils se mortifient sérieusement: *ut emendent, non ut passim ferculis diversis saturentur* (Narbonne 589, c. 6).

Le canon 12 du concile d'Orléans 511 parait, à première vue, faire exception à ce qui vient d'être dit; le prêtre, le diacre, y est-il dit, s'engagent parfois à se faire pénitents de leur propre gré, à cause de leurs fautes: *si diaconus aut presbyter pro reatu suo se ab altaris communione sub paenitentis professione submoverit* ... Nul doute que dans le langage du temps, *professio paenitentis* puisse s'appliquer à l'entrée dans l'*ordo paenitentium.* Mais il n'en est pas toujours et nécessairement ainsi; *profiteri paenitentiam, professio paenitentis* désigne aussi bien la *conversio* que la pénitence canonique et souvent le *conversus* est qualifié de *paenitens* (ainsi Rurice, Ep. lib. II, CSEL 21, p. 394 et 397, en parlant de la converse Ceraunia et ibid., p. 406; inscriptions: Diehl, I, 673, 1554, 1664 et II, 3864). L'expression est donc ambiguë et ne saurait infirmer les témoignages clairs des autres textes.

D. — *Communio laica.*

Dans certains canons il est spécifié que les clercs déposés restent dans la communion laïque: *deponi ab officio, laica communione contentus* (Orléans 538, c. 2), *deponi ob ordine, laica communione contentus iuxta statuta priora* (Orléans 538, c. 22); les *statuta priora* auxquels fait allusion le concile sont des Canons Apostoliques 15,62, le concile de Sardique de 343, c. 19, et la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine (404). Par une faveur spéciale, les évêques réunis

à Tours en 567 par le canon 20, tout en réduisant le clerc à l'état laïc, lui permettent de prendre rang parmi les lecteurs: *depositus ab omni officio clericali, inter laicos se observare cognoscat ut inter lectores in psallentium choro colligatur.*

A notre avis, lorsque les conciles ne prononcent pas l'excommunication totale, les clercs continuent à rester dans la communion des simples fidèles, même s'il n'est pas fait mention explicite de cette faveur. Le clerc qui reste dans la communion des fidèles ordinaires peut fréquenter les églises offrir les oblations et participer à l'Eucharistie, non dans le *presbyterium,* mais parmi les autres chrétiens.

E. — *Communio peregrina* (section XI).

Il ne faut pas confondre la *communio laica* avec la *communio peregrina* (*foveri peregrina communione,* Riez 439, c. 3; *communio peregrina tribui,* Agde 506, c. 2 et 5). Le clerc auquel est concédée la *communio peregrina,* se trouve, par rapport à sa propre église, dans la même situation que les clercs étrangers dépourvus de lettres de recommandation (avec une recommandation, le clerc étranger est équiparé au clergé local et jouit de toutes les prérogatives auxquelles son rang lui donne droit). Non recommandés, les clercs recevaient la nourriture nécessaire, mais ils n'étaient admis ni à la communion eucharistique ni à la participation aux cérémonies liturgiques, du moins pas en tant que clercs. Vraisemblablement ils étaient autorisés à prendre part aux offices parmi les laïcs.

Une remarque enfin sur une tournure pittoresque à propos de la flagellation canonique: *uno minus de quadraginta ictus accipere* (Mâcon 583, c. 8), réminiscence évidente du II Corinth. XI, 24. Le biographe de S. Césaire fait gloire à son héros de n'avoir jamais fait administrer à ses esclaves plus de trente-neuf coups: *studuit custodire ut sive de servis sive de ingenuis ... nunquam extra legitimam, id est 39, quisquis peccans acciperet,* (Vita Caes. Arel., I, 25 MG Script. rer. mer. III, p. 466).

Cyrille Vogel,
Chapelain à S. Louis-des-Français, Rome

LES RAPPORTS ENTRE LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE ET LE DROIT CANONIQUE

Les recherches de sociologie religieuse se multiplient et, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, on a l'impression d'assister à la naissance et à la rapide croissance d'une science apparemment nouvelle. Elle ne laisse pas de dérouter et même d'incommoder les personnes habituées aux disciplines traditionnelles entre lesquelles les programmes des séminaires et des facultés de théologie partageaient les divers domaines des sciences sacrées. Il se passe pour la sociologie religieuse ce qui s'est passé pour la sociologie tout court. Celle-ci s'est peu à peu taillé une place au détriment de sciences voisines: géographie, histoire, morale, politique et droit. Cela ne fut pas sans querelles. On lui reprochait son impertinence de touche-à-touche et ses incursions illégitimes dans le jardin des voisins. Mais elle ne tarda pas à s'imposer. En effet, la classification des sciences ne connaît pas de *numerus clausus* et la liste s'est allongée depuis le *quadrivium*. Selon Auguste Comte, il y a légitimement science, dès qu'on arrive à définir un objet propre et une méthode propre pour l'étudier. Or, la société compte précisément parmi les réalités spécifiques, irréductibles à aucune autre. La prise de conscience de cet objet constitue l'un des principaux progrès de la réflexion humaine au dernier siècle. L'étude de cet objet donne donc naissance à une science dont la première tâche

consistera justement à rassembler des données éparses jusque-là dans les sciences voisines. Par un juste retour, d'ailleurs, la sociologie leur rend désormais de grands services. L'étude des rapports de la sociologie avec ses sciences auxiliaires, notamment le droit, est maintenant devenue classique; il suffit de feuilleter un manuel pour s'en rendre compte.

La sociologie religieuse est un cas particulier de ce développement. Pendant longtemps, son objet était partagé entre la pastorale et le droit canonique; l'histoire de l'Eglise et l'apologétique en traitaient également certains aspects. Depuis qu'elle s'est constituée en science indépendante (1), il est naturel de s'interroger sur ses relations avec les sciences voisines: que leur doit-elle ? que leur apporte-t-elle ? Nous essaierons d'établir ses rapports avec le droit canonique.

Il est significatif de noter, dès l'abord, que le pionnier de la sociologie religieuse en France est un canoniste, M. Gabriel Le Bras. A qui s'en étonnerait, il raconte lui-même comment il fut amené de l'étude du droit à celle de la société : « Dès mes premières études sur le droit canon, j'avais été rebuté par le caractère abstrait des règles, comme je l'étais, dans les contacts humains, par la généralité insane des opinions communes sur les sociétés. La réaction contre les jugements vagues et arbitraires me porta vers la statistique et pour connaître la composition de l'Eglise visible, j'établis des catégories de pratiquants et des méthodes de comptabilité, en vue d'une géographie territoriale et sociale de la participation des Français au culte et aux sacrements (2) ». C'est donc par un mouvement tout naturel, une sorte d'affinité que ces deux sciences semblent se chercher et se complé-

(1) Depuis quelques années la sociologie religieuse est enseignée dans la plupart des Universités et Séminaires de l'Europe occidentale et d'Amérique. Son enseignement est particulièrement répandu dans les Universités catholiques des USA, du Canada, de Belgique et des Pays-Bas et occupe souvent une Faculté ou un Institut spécial. Une conférence internationale de Sociologie religieuse, tenue à Bréda (Pays-Bas), du 29 au 31 mars 1951, donne sans doute l'image la plus complète de l'état actuel de cet enseignement. Le compte rendu de la conférence a paru dans un numéro spécial de la revue LUMEN VITAE, n° 1-2, 1951, 408 p.; Bruxelles, 27, rue de Spa.

(2) Lumen Vitae, op. cit., p. 31. On sait comment ces recherches amenèrent M. Le Bras à publier une « *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* ». Paris 1942 et 1945.

ter. Seuls peuvent être surpris de cette rencontre ceux qui s'enferment dans leur spécialité ou qui étudient l'histoire sans être également des hommes du présent.

En effet, il serait facile de montrer que, historiquement, le droit ecclésiastique est le résultat d'une incessante adaptation ou réaction des structures de l'Eglise aux mœurs ou aux institutions d'une époque donnée. Les hommes d'Eglise ont été sociologues spontanément, avant la lettre et sans le savoir, comme les parents sont pédagogues d'instinct. Pendant une courte période, qu'on pourrait appeler charismatique, la primitive Eglise ne se préoccupait guère de législation: heureux temps où le droit se confondait avec l'évangile et où un minimum d'organisation ne coupait pas la communauté chrétienne du milieu social où elle avait pris origine et où elle continuait de se développer. L'Eglise, si l'on peut dire, était inattentive au fait social par identification: d'instinct, sans poser de problème, elle assumait les hommes tels qu'elle les trouvait, avec leur langue, leurs coutumes, leur travail, leur habitat, leur répartition géographique et leurs divisions administratives. Mais peu à peu, par une évolution inévitable, souvent décrite par les historiens, on en vint au stade de l'institution, de la codification. L'Eglise devint une société dans la société. Désormais les coutumes et les textes chrétiens forment une *tradition* et dès lors s'opère une dissociation entre l'organisation ecclésiastique et la réalité sociale, entre le droit et le fait. L'un est fixe et représente une norme, l'autre ne cesse d'évoluer et appelle des ajustements. Certes, le droit freine l'évolution du fait, du moins en chrétienté; mais si peu: la vie ne se laisse pas enchaîner et les exigences économiques ou politiques sont si impérieuses qu'elles commanderont toujours l'organisation d'une société.

L'historien du droit canonique pourrait apporter une illustration abondante et détaillée à cette rapide esquisse générale. C'est précisément le domaine favori de M. Le Bras. Le renouveau des études canoniques est dû en grande partie à ce retour aux sources historiques. Pour comprendre le droit des Décrétales en son entier, et en grande partie la discipline du Code actuel, il faut connaître la vie des siècles passés. L'historien du droit est en somme le sociologue du passé.

Il reconstitue ce monde étrange pour un esprit moderne où régnaient, par exemple, le droit de patronage et une fiscalité compliquée. Il montre comment ces institutions s'expliquent par l'état social du Moyen-Age, comment par contre-coup elles marquèrent à leur tour la société, en quoi enfin elles se retrouvent partiellement jusque dans le droit actuel.

Pendant tout le Moyen-Age l'Eglise, si intimement mêlée à la vie, a été singulièrement attentive aux réalités sociales, soucieuse de s'y adapter, au point de s'y enliser parfois. Les sociologues de l'époque, c'étaient les papes réformateurs, conscients du décalage qui périodiquement risquait de creuser un fossé entre un droit suranné et un monde nouveau. C'étaient les évêques qui, isolément ou réunis en conciles, adressaient à Rome des requêtes demandant un aménagement du droit à des circonstances nouvelles. En feuilletant le *Corpus Juris,* notamment les Décrétales, on retrouve le fourmillement de détails, de cas particuliers, de circonstances locales, de réponses et décrets d'où est sortie peu à peu, décantée par les grands canonistes, une législation plus sobre et universellement applicable. Les sociologues de ces temps étonnants, n'étaient-ce pas aussi les fabricants de fausses décrétales lorsque, impations de voir l'autorité centrale impuissante ou irrésolue à ajuster le droit à des situations nouvelles, ils n'hésitaient pas à se faire faussaires pour que le droit rejoigne la vie ? Cas remarquable et singulièrement instructif sur l'irréductible nécessité pour l'Eglise de suivre l'évolution sociale: le jour où elle y manquera et où il ne sera plus possible à des faussaires de se charger des aménagements nécessaires, éclatera la crise de la Réforme. Evolution ou révolution.

Qu'en est-il de nos jours ? Nous ne sommes plus en Chrétienté. D'autre part, l'évolution marche à une allure accelérée. Rarement la tension entre tradition et actualité a été aussi forte et la dissociation entre le fait et le droit aussi profonde. Il n'est pas possible de se désintéresser du monde et de s'attarder à un conservatisme stérile; il est impossible également de se jeter inconsidérément hors des voies traditionnelles, dans un progressisme exalté. Il faut donc assumer l'inconfortable tâche de tenir les deux bouts de la chaîne. C'est à quoi prétend aider la sociologie religieuse.

Pour cela il faut connaître la situation présente. Elle se propose donc d'étudier le peuple chrétien. Après information seulement, elle pourra suggérer à bon escient des réformes utiles. Elle cherche à connaître le monde chrétien d'abord de l'extérieur: elle le dénombre, pour en apprendre l'importance numérique, le comparer à l'ensemble de la population et l'inscrire sur une courbe de l'évolution démographique. Elle analyse ensuite sa composition, par sexe, âge, profession et origine. Elle fait également la statistique de la pratique religieuse: assistance à la messe des dimanches ordinaires, devoir pascal, grands actes religieux de la vie : baptême, mariage, enterrement. Puis elle place le peuple chrétien dans son cadre humain, pour en acquérir une connaissance plus profonde : milieu géographique, réseau des voies de communication, situation économique (cultures et industries). Elle relève les facteurs d'influence qui pétrissent la mentalité des gens et essaie de les localiser géographiquement, sur une carte de la localité et de la région. Ces centres d'influences peuvent être des institutions (groupements professionnels, partis politiques, organisations de loisirs, mouvements religieux), des maisons vivantes qui font l'opinion (cafés, commerces), les journaux lus, les écoles fréquentées, les lieux de ressemblement de la contrée : marchés, chef-lieu. Il faut ensuite creuser plus profond et faire la psychologie sociale, essayer d'apprécier la qualités des mœurs et de l'esprit chrétien, décrire le comportement des divers milieux de vie et la mentalité régnante. Toutes ces données s'éclairent enfin à la lumière d'une étude historique : pour bien comprendre une paroisse il faut connaître son passé.

Ce propos n'est pas tellement neuf, dira-t-on ; de tout temps un prêtre zélé a cherché à connaître le troupeau qui lui était confié. Certes. Ce que la sociologie religieuse apporte cependant de neuf, c'est une méthode, une manière systématique et scientifique de procéder, dans le dessein clairement défini d'examiner le peuple chrétien sous tous ses aspects. Il y a là une différence capitale avec les siècles passés et elle aura certainement une répercussion considérable dans l'élaboration du droit ecclésiastique. Autrefois le législateur était principalement averti des problèmes et des besoins de la Chrétienté par des requêtes d'évêques. L'ancien droit apparaît

en quelque sorte comme une collection de réponses à des consultations, sauf en ce qui concerne les décisions des conciles. Ces requêtes pouvaient exprimer, par hasard, un besoin général de la société chrétienne, et donnaient alors lieu à des canons universellement applicables. Mais elles exposaient souvent des problèmes particuliers, locaux, et la réponse n'était pas toujours adaptée à l'ensemble de l'Eglise. Ce n'était d'ailleurs pas l'intention du législateur, mais la jurisprudence en faisait souvent une loi générale. Ce régime a abouti à une confusion telle qu'il a fallu entreprendre un travail de choix et de décantation (*concordantia discordantium canonum*) dont est finalement sorti le Code actuel.

De nos jours l'autorité ecclésiastique, romaine ou diocésaine, légifère moins à partir de requêtes individuelles qu'à la suite d'informations plus générales. Les études de sociologie religieuse accentueront cette évolution. Grâce à elles le pape et les évêques peuvent êtr informés d'une manière objective, scientifique et constante, c'est-à-dire avant qu'un problème ne se pose avec une acuité telle qu'il est trop tard pour intervenir efficacement. Cette information, parue dans des livres et des revues, est d'autre part publique, au su et à la portée de tous ; elle donne lieu à des mises au point, critiques, recherches complémentaires ; chacun peut y apporter sa contribution. Elle finit ainsi par représenter un état général indiscutable et par exprimer un consensus, un vœu universel que la sanction de l'autorité transformera en loi. Une telle loi aura le maximum de chance de correspondre à un besoin réel et d'y répondre d'une manière correcte. Et surtout, ce ne sera plus une législation figée, puisque la sociologie, toujours appliquée à poursuivre le réel, donnera sans cesse la température du moment, c'est-à-dire avertira des nouvelles mesures à prendre ou indiquera la manière d'interpréter correctement les anciennes.

Ce dernier point, relatif à l'interprétation des lois, mérite quelque développement. Toute législation doit rester relativement stable, sous peine de rester lettre morte et se discréditer. Son interprétation pourtant peut connaître des nuances qui suffiront souvent à satisfaire aux nécessités d'un univers changeant. La sociologie peut précisément suggérer cette

interprétation en maintenant l'esprit vivant sous la lettre, et cela de deux manières.

D'une part, s'il est sociologue du passé, le canoniste averti des réalités historiques, ne se laisse pas paralyser par l'irritante notion de tradition, si ambiguë. L'histoire lui apprend le conditionnement social du droit et lui permet de préciser ce qui est vraie tradition, donc à maintenir, et ce qui est contingence temporelle ou locale, donc susceptible d'être abandonné sans trahir la loi. Prenons un exemple: La législation actuelle de la paroisse (délimitation, nomination des curés, etc.) est dominée par deux idées : celle de *beneficium*, à l'avantage du curé, et celle de *cura animarum*, au profit du peuple chrétien. Le bénéfice se comprend dans le droit classique, à l'époque du patronage et des revenus de bien-fonds attachés à une église. De nos jours, dans beaucoup de pays, cette notion n'a presque plus de sens. Que la paroisse soit grande ou petite, le revenu du curé est un traitement, sensiblement le même. Au contraire, le soin des âmes diffère considérablement si elles sont 500 ou 2000 pour un seul prêtre. C'est donc dans cette dernière notion qu'il faut chercher l'esprit du droit et suivant elle qu'il convient d'interpréter hardiment les canons concernant la création de nouvelles paroisses, les divisions et démembrements et la stabilité du curé. En parlant actuellement de tradition à propos de bénéfice nous parlons d'une routine; autrefois au contraire, lorsque cette tradition est née, elle était adaptation vivante et nouveauté. Autre exemple : aux époques de conquête, l'Eglise installait les sièges épiscopaux dans les villes importantes, les centres vivants d'un pays ; ce faisant elle était dans la saine tradition de l'esprit missionnaire. Puis, au cours des siècles, certaines de ces villes sont restées stagnantes, d'autres ont grandi à peu de distance de là, le développement de l'industrie et des voies de communication a bouleversé la géographie des centres vivants. Alors, par une mauvaise tradition, faite d'intérêts bénéficiaux, de souvenirs sentimentaux, de privilèges honorifiques et de vicissitudes politiques d'un passé aboli, on néglige d'ajuster la géographie des diocèses à la géographie tout court. Ainsi Bruxelles, agglomération de près d'un million d'habitants, n'a pas d'évêque — car Bruxelles ne date comme capitale que de 1830 et n'a pas de tradition!

Le sociologue du passé doit retrouver l'inspiration première et interpréter le droit suivant son esprit.

Plus important encore est l'apport possible de la sociologie dans l'interprétation du droit canon à la lumière de faits actuels. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre la théorie de l'interprétation des lois. Lorsque la lettre n'est pas suffisamment claire, dit le c. 11, il faut consulter les lieux parallèles du code et considérer le but de la loi, ses circonstances et l'intention du législateur. A cet effet le canoniste se livre habituellement à l'investigation historique dont nous venons de parler, pour retrouver le contexte psychologique et social qui a inspiré la loi dans le passé. Et il arrête souvent là son effort d'interprétation. Or cela est insuffisant. Le but de la loi se lit souvent mieux dans le présent, pour lequel elle est faite, et l'intention du législateur ne peut concerner que ce même présent : on ne légifère pas pour les morts. Il convient donc d'interroger la sociologie religieuse pour une interprétation vivante du Code. Prenons l'exemple de la division ou du démembrement des paroisses. Le droit exige, sous peine de nullité, une cause canonique (c. 1427 et 1428, § 2) et il en énonce deux : une sérieuse difficulté d'accès à l'église paroissiale ou le trop grand nombre de paroissiens. Par difficulté d'accès, les commentateurs entendent ordinairement la distance trop grande, le mauvais état des chemins, l'existence d'un obstacle naturel, tel un cours d'eau. Les sociologues ont découvert d'autres difficultés d'accès, d'ordre plus psychologique et sans doute plus difficiles à vaincre qu'un long trajet ou à franchir qu'une large rivière. Dans de nombreuses paroisses de ville des enquêtes ont été faites auprès des assistants à la messe du dimanche ; entre autres questions on leur demandait d'indiquer dans quelle rue ils étaient domiciliés. En reportant les indications reçues sur un plan de la paroisse, on constate que certains quartiers, parfois peu éloignés de l'église, ne sont presque pas représentés à la messe dominicale, ou que des paroissiens domiciliés au delà de certaines grandes artères ou places, ne fréquentent pas l'église. Les uns, ceux des quartiers ouvriers par exemple, ne viennent pas dans une église située à moins de 500 mètres, mais dans un quartier bourgeois : psychologiquement la distance est énorme et la *difficultas accedendi* pratiquement insurmontable. Les autres

sont séparés de l'église par un large boulevard à grande circulation, par une ligne de chemin de fer ou un canal qui font frontière : c'est comme un fleuve qu'on ne traverse pas ; au delà, c'est une autre partie de la ville, ce n'est pas de chez eux ; on n'y va pratiquement jamais, ni pour travailler, ni pour se rendre à l'école, ni pour faire ses achats, ni pour assister au spectacle ; on n'y va pas non plus pour remplir ses devoirs religieux, et pourtant c'est à 300 mètres, même moins (3). Dans tous ces cas on peut et on doit légitimement interpréter qu'il y a cause canonique valable pour diviser ou démembrer des paroisses.

Ainsi, de même que les études de droit canonique ont été renouvelées, depuis une trentaine d'années, par le retour aux sources historiques, de même elles seront sans doute amenées à faire dans un avenir assez proche un dernier progrès, décisif, par le recours à la sociologie. L'enseignement du droit y gagnera une note concrète et actuelle, en se référant, non seulement à une expérience personnelle nécessairement limitée, mais à une connaissance objective de la société contemporaine. Une interprétation vivante du Code doit prolonger le commentaire historique par l'illustration sociologique et se situer ainsi au cœur du réel, en conjonction aussi intime que possible avec le combat de l'Eglise militante et son incarnation rédemptrice dans un monde changeant avec les siècles. On a reproché à l'Eglise de n'avoir pas été suffisamment attentive aux profonds changements économiques et sociaux accomplis au siècle dernier. La sociologie religieuse, sous un nom nouveau, avec des méthodes plus savantes et des moyens inconnus autrefois, ne fait autre chose que renouer avec la traditionnelle sollicitude avec laquelle l'Eglise s'était penchée sur le peuple, au cours de l'histoire. La sociologie était pour ainsi dire connaturelle aux âges de vie et d'activité religieuse et s'ignorait elle-même ; dans ce sens elle est aujourd'hui une redécouverte. Elle cherche à concilier la tradition avec l'inéluctable marche de l'histoire et le conditionnement temporel de l'Eglise. Elle s'inscrit parmi tant d'autres efforts de renouveau actuellement à l'œuvre. Elle est liée

(3) Abbé Quoist, *La Ville et l'Homme*. Rouen, étude sociologique d'un secteur prolétarien. Editions ouvrières, Paris 1952.

aux recherches de pastorale et aux mouvements d'action catholique. Elle se situe au point de convergence de plusieurs domaines d'études et permet ainsi d'élever le regard, de le porter sur le passé, d'analyser minutieusement le présent et de percevoir les lignes d'évolution de l'avenir. Elle veut être science du mouvement, de la vie et essaie d'atteindre un but semblable à celui que Bergson assignait à l'intuition en psychologie : se couler dans la durée et coïncider avec la vie en poursuivant son élan créateur. Même si la lettre du droit ne change pas, la sociologie peut en empêcher le durcissement, elle peut lui garder une certaine souplesse et inspirer une sage jurisprudence. Elle est résolument pragmatiste, parfaitement respectueuse des normes morales et dogmatiques, certes, mais ennemie des encombrements formalistes et opposée aux fardeaux inutiles.



Après avoir souligné les rapports généraux entre le droit canon et la sociologie religieuse, il peut être intéressant de signaler quelques points précis où d'ores et déjà certaines dispositions du Code peuvent être étudiées sous un éclairage sociologique. Il s'agit là de premières indications, encore assez modestes, car cette science en est encore à son stade de formation. De plus, ses recherches sont dispersées en de multiples articles ou monographies et l'on n'a pas encore tenté de rassembler ses résultats en un premier essai de synthèse. Il est évident, d'autre part, que les diverses parties du Code n'intéressent pas également la sociologie ; inversement les recherches sociologiques les plus fréquentes, sur l'état des populations par exemple, n'éveillent pas toujours d'écho canonique et intéressent plutôt la pastorale. Bref, voici les questions offrant les plus fréquents points de rencontre : (4)

1° La paroisse. Son rôle dans le diocèse, ses dimensions, le réseau paroissial, les limites des circonscriptions, la construction d'églises nouvelles dans les agglomérations urbaines, les communautés chrétiennes en marge de l'or-

(4) *Lumen Vitae*, op. cit., les articles de G. Le Bras, p. 24 è 42 et de G. Delcuve, p. 375 à 387.

ganisation canonique (Mission de Paris, chrétientés nouvelles basées sur les cadres de vie : usines, quartiers ...), la connaissance de la paroisse, fichier et livres paroissiaux.

2° Le diocèse. Ses frontières et son rapport avec une région géographique et humaine naturelle, le cloisonnement diocésain. La délimitation des doyennés.

3° Le clergé. Son organisation, l'utilisation des effectifs et leur distribution, la connaissance exacte des besoins, le problème des vocations (statistique, recherche de lois, essai d'une politique de vocations).

4° Les religieux. Leur collaboration avec le clergé séculier, leur distribution géographique, la refonte des congrégations.

5° Les sacrements. Etudes statistiques, notamment sur les mariages mixtes.

6° L'adaptation de la liturgie, de la prédication, de l'enseignement, du ministère en général, création de doyennés missionanires et de communautés sacerdotales, préparation des missions.

7° L'action catholique, les œuvres, leur coordination, la création d'organes de centralisation et d'information; les laïcs dans l'Eglise.

8° Certains problèmes plus particuliers, parmi lesquels il convient de signaler celui des populations déplacées, des réfugiés, des étrangers.

Il n'est pas possible de développer ici tous ces points. Nous nous contenterons, à titre d'exemple, d'exposer avec plus de détail les problèmes relatifs à la paroisse.

D'une manière générale, la sociologie religieuse aide à mieux connaître, à mieux comprendre le peuple chrétien, un diocèse, une région, une paroisse. Ceci est capital: — c'est la condition préalable d'une action efficace. A vrai dire, d'un point de vue purement scientifique, la sociologie ne vise pas à l'action, mais simplement à la connaissance : tel est le but de l'enquête, de l'analyse, de la statistique. Elle veut dépasser le stade empirique de la vision globale, superficielle, qui se contente d'à peu près, se fait souvent illusion, oublie certains aspects et n'arrive pas à saisir les causes et à dégager les lois. Or le droit canon insiste à plusieurs reprises sur ce devoir de connaissance : à propos des évêques tenus à la visite pas-

torale du diocèse (c. 343-346) et à la visite *ad limina* (c. 340), et à propos des curés qui doivent veiller, entre autres, à « *suas oves cognoscere* » (c. 467 § 1). Il y a là tout un programme qui suffirait à lui seul à justifier et à occuper la sociologie religieuse.

Aussi voit-on, depuis quelques années, des évêques ordonner des enquêtes systématiques, afin de mieux connaître leur diocèse ; certains d'entre eux, nouvellement nommés, inaugurent de cette manière leur entrée en charge (5). On sait d'autre part qu'en 1951 l'assemblée des cardinaux et archevêques a proposé un questionnaire-type à tous les diocèses de France et émis le vœu que l'enquête se fasse partout. Connaître « la doctrine, les mœurs, la paix, la piété, la discipline du peuple et des clercs» comme le veut le c. 343 § 1, suppose autre chose que de passer d'une paroisse en fête à une autre et de recueillir des rapports généralement dépourvus de valeur scientifique, même lorsqu'ils sont sincères, et à peu près impossibles à exploiter et à intégrer dans une connaissance d'ensemble du diocèse, parce que frappés d'un vice de méthode : les questions posées sont en général trop nombreuses, se suivent en litanie, sans lien organique entre elles, et appellent des réponses vagues ou l'appréciation subjective tient une trop grande part.

Quant au curé, il est tenu à « connaître ses brebis ». Cela suppose, au minimum, qu'il en ait la liste complète et les connaisse de nom. Or, cela n'est pas possible dès qu'une paroisse dépasse quelques milliers d'âmes. Ce seul paragraphe du Code condamne donc, en plein accord avec la sociologie, toute paroisse qui n'est pas à la dimension humaine. Ne plus connaître ses ouailles devrait constituer en quelque sorte un vice rédhibitoire devant quoi les dispositions du Code qui restreignent le démembrement ou la division des paroisses ou les déplacements des curés sont sans objet. Car il y a une hiérarchie des devoirs.

Le c. 476 § 1, il est vrai, indique un remède : lorsque la population est trop nombreuse, l'évêque doit nommer un ou plusieurs vicaires coopérateurs. Mais ce remède a une portée

(5) Citons Lille, Aix-en-Provence, Chambéry, Saint-Claude pour la France, Tournai et Namur pour la Belgique.

limitée: il ne sert de rien, dans une paroisse de 20.000 âmes, de multiplier les vicaires, car tous s'occupent à peu près des mêmes fidèles et le cercle de ceux qui sont connus ne s'élargit guère. Dans les villes, il ne s'agit pas de multiplier les vicaires, mais les curés, c'est-à-dire les paroisses. Sans connaissance, il n'y a pas de pastorale possible. Un baptisé qui n'est pas personnellement connu d'un prêtre et pris en charge par une paroisse est une âme sans attache, ballotée au gré des événements, pratiquement perdue, comme un enfant sans parents. L'Evangile contient une souveraine leçon à la foi de pastorale, de sociologie et de droit canonique: c'est la parabole du bon pasteur (Joh. 10, 1-16) : « Les brebis reconnaissent sa voix; il appelle ses brebis chacune par son nom ... Je suis le bon pasteur, je connais mes brebis et elles me connaissent. »

Ceci pose les problèmes de la dimension des paroisses, de leurs frontières, de leur multiplication, donc de la construction d'églises, du choix judicieux de l'emplacement de celles-ci, des effectifs cléricaux ... Ce sont parmi les problèmes favoris de la sociologie religieuse.

La *dimension* d'une paroisse peut se définir par le nombre d'habitants et par la superficie du territoire. Le droit canonique ne donne pas de chiffres, mais il pose trois principes : le clergé doit connaître ses ouailles (c. 467 § 1), l'accès à l'église ne doit pas être trop difficile et la population pas trop nombreuse (c. 1427 § 2). La sociologie essaie de préciser et de chiffrer. A cet effet elle cherche à définir des notions nouvelles telles que « l'indice de charge pastorale » des curés et la grandeur idéale des paroisses urbaines.

M. Boulard a étudié les paroisses rurales (6), où les distances jouent un grand rôle, où le prêtre a souvent plusieurs églises à desservir. Sa charge tient moins au nombre d'habitants qu'à leur dispersion. On essaie donc de définir un « indice de charge pastorale : c'est le produit du nombre d'habitants, en centaines, dont le prêtre a la charge, par le nombre

(6) F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français*, p. 47. Voir aussi passim : *Problèmes missionnaires de la France rurale*, du même auteur.

de clochers qui les groupent ». Cet indice est en moyenne 49,6 dans le diocèse de TROYES, contre 2,5 dans celui de MENDE. Les recherches ne sont pas encore assez avancées pour permettre de fixer un indice idéal; tout dépend d'ailleurs du nombre de prêtres. Et voici que se pose le problème des vocations et celui du cloisonnement diocésain ...

Mais revenons à la paroisse. Dans les villes, la détermination des dimensions idéales de la paroisse dépasse le cadre de la sociologie religieuse et fait appel à la géographie et à l'urbanisme. La terminologie est variée : on essaie de définir le quartier, l'unité de vie, l'unité de voisinage (7). Les chiffres varient également avec le but poursuivi par les auteurs, mais ils se tiennent habituellement entre 5 et 8000 habitants. Or, les paroisses de Paris ont en moyenne 30.000 habitants, et certaines dépassent 70.000. De tels monstres sont en marge du droit canonique aussi bien que des saines notions de sociologie; ils ne correspondent à rien d'humain. Dans ces cas, l'expression de l'abbé GODIN s'impose, malgré les protestations qu'elle a soulevées: nous sommes en pays de mission et il conviendrait de parler de quasi-paroisses.

Le tracé des *frontières paroissiales* a une grande importance. Si elles ne correspondent pas à une certaine unité de vie, à un secteur humain et si elles mordent, par un tracé capricieux et arbitraire, sur diverses entités sociales, elles risquent de rester purement théoriques pour les usagers, et l'enquête révélerait qu'un pourcentage appréciable des habitants ignorent même à quelle paroisse ils appartiennent. On trouve à peu près dans chaque grande ville l'un ou l'autre cas de limites ahurissantes au regard de la géographie et de la sociologie. En effet, le tracé actuel remonte souvent très loin, jusqu'au Moyen-Age, où il était commandé par la facilité d'accès au lieu de culte, mais aussi par des questions de bénéfice. Depuis ce temps, la physionomie de la ville a

(7) Bibliographie abondante, Signalons seulement — Gaston BARDET, *Mission de l'urbanisme*, éditions Economie et Humanisme, Paris 1950;

— Abbé QUOIST, *L'Homme et la Ville*, op. cit.;

— *Lumen Vitae*, op. cit., article de François HOUTART, p. 221 à 231.

changé, des maisons nouvelles ont été construites, on a percé des boulevards, creusé des canaux, construit des voies ferrées (8). Il convient donc d'ajuster les limites, suivant une saine interprétation du droit, sinon une partie des paroissiens est négligée ou bien, s'ils se rendent dans une autre église d'accès plus commode, ils donnent lieu à des querelles de juridiction, d'enterrement et de mariage qu'on aimerait voir définitivement reléguées aux temps passés.

La *construction de nouvelles églises* s'impose souvent comme corollaire des observations précédentes, surtout s'il s'y ajoutent des destructions de la guerre. Une étude sociologique précise devrait précéder tout projet, pour répondre aux deux questions préalables : « où se placera l'église et quel en sera le volume. » Aux Pays-Bas ces problèmes sont soumis à un « Institut catholique de recherches social-ecclésiastiques », fondé à la Haye en 1946 et chargé, entre autres travaux, de mettre sur pied un plan d'ensemble, valable pour tout le pays, des constructions d'églises à prévoir jusqu'en 1970 (9). Rien ne s'oppose, dans le Code, à cette manière de procéder. Après les travaux de la commission, c'est de toute façon l'évêque qui donne l'ordre ou le consentement de construire (c. 1162). Si un voisin jaloux recourt à l'action de « dénonciation de nouvel œuvre » (c. 1676 § 1), l'enquête sociologique préalable fournira des arguments précis pour

(8) Voir la revue «Efficacité», publiée par Economie et Humanisme; avril 1952: *Comment rectifier les limites des paroisses urbaines*, par R. Lacroix et P. Balique.

(9) Lumen Vitae, loc. cit., L. Zeegers, *Sociologie religieuse aux Pays-Bas*, p. 42 à 57.

Remarquons en passant l'originalité de cette idée de planning des églises. A l'heure où tous les pays du monde procèdent à leur développement suivant des plans ou tranches de programme (plan Monnet, les fameux plans quinquennaux russes), les diocèses devraient également travailler, sur bien des points, d'après un plan raisonné, plutôt que dans l'anarchie des bonnes volontés individuelles. Gouverner, c'est prévoir. Une des tâches de la sociologie est précisément de fournir des éléments de prévision, surtout en ce qui concerne le mouvement démographique: natalité, mortalité, immigration. Sur le plan national, le planning serait hautement souhaitable, mais il se heurte souvent à l'autonomie diocésaine, telle que la définit le droit actuel. Mais rien ne s'oppose aux ententes à l'amiable, bien au contraire.

la réduire à néant. Quant aux règles à observer dans le style de la construction, le c. 1164 exige le respect des formes traditionnelles. Cette règle générale, et de bon sens, n'implique pas que l'on édifie de coûteuses cathédrales; elle peut fort bien se concilier avec la nécessité actuelle de bâtir vite, le moins cher possible et dans un style dépouillé. D'ailleurs, les habitants des quartiers populeux ne se sentent pas à l'aise dans de somptueux monuments : on a constaté partout la faveur dont jouissaient, auprès du peuple, les églises de fortune, parfois de simples baraques, qui ont remplacé des églises bombardées.

Telles sont quelques conséquences de la simple nécessité d'encadrer le peuple chrétien, de créer un réseau paroissial tel que chaque fidèle puisse être connu, au moins de nom, par un prêtre. Il est certain qu'avant la Révolution, avant le subit gonflement démographique des villes, la densité du réseau paroissial répondait à cette exigence. Il suffit, pour s'en convaincre, de regarder, sur un plan, le noyau central d'une ville et d'y compter le nombre de clochers (dont certains sont aujourd'hui désaffectés). La comparaison avec les rares églises bâties dans les quartiers neufs offre un contraste saisissant. Et cependant, devant cet abandon religieux des banlieues, et la perte des masses laborieuses, le monde ecclésiastique se sent habituellement la conscience en règle, du moins à l'égard du droit canonique. Nous venons de voir que c'est une grave erreur.

Connaître les gens par leur nom, et les encadrer dans un réseau paroissial qui rende cela possible, est un minimum. La sociologie religieuse, grâce à l'enquête paroissiale, veut offrir aux prêtres un moyen de *connaissance plus profonde.* C'est à quoi visent les « outils d'enquête » édités par M. l'abbé Boulard pour les paroisses rurales, et par Economie et Humanisme pour les paroisses urbaines (10). Elles visent à une exploration systématique du milieu, des mœurs et des facteurs d'influence et à faire le relevé statistique des

(10) F. BOULARD, *L'Etude d'une paroisse rurale.* Un cahier grand format, de 28 pages, édité par le Centre national d'études rurales, 63, rue de Sèvres, Paris (6°).

Economie et Humanisme. Collection de sept outils de sociologie religieuse, publiés aux éditions SAGMA, Boîte postale n° 31, à Voiron (Isère).

fidèles et de leur pratique religieuse par sexe, âge et profession. Le curé connaît ainsi d'une manière précise la composition de l'assemblée réunie à l'église et il peut tracer la carte religieuse et professionnelle de sa paroisse (11). Quel rapport cela a-t-il avec le droit canonique, se demandera-t-on ? Ces enquêtes facilitent la *cura animarum* dont le Code fait état, la rendent plus efficace, plus adaptée. De nombreux prêtres parlent même d'une découverte de la paroisse. Elles constituent en outre la forme utile, adaptée à notre temps, d'un fichier paroissial, qu'un très vieux terme appelle le *liber status animarum* (c. 420 § 1). Autrefois, dans une société moins complexe, comme aujourd'hui encore dans les petites paroisses rurales, où ne règne pas d'anonymat et où l'habitat est stable, un simple registre alphabétique peut suffire et renseigner concrètement sur chaque personne. De nos jours, dans les grandes paroisses où l'on ne connaît même plus le nom des gens, où il n'est pas possible de suivre chacun individuellement, où le ministère ressemble à une sorte de baptême par aspersion, il faut s'appliquer à connaître du moins les ensembles, les divers groupes sociaux, les quartiers et les rues, les tendances régnantes. C'est la tâche de la sociologie. Les livres paroissiaux proprement dits, dans ses conditions, ont plutôt une valeur d'archive que de connaissance et servent à l'administration plus qu'à la pastoration. Seule l'enquête sociologique a une véritable valeur de connaissance.

Sur le plan du diocèse, le problème du *réseau paroissial* est un des plus graves qui se pose de nos jours aux Ordinaires. On s'explique un peu l'abandon religieux des villes : c'est surtout une question d'effectifs cléricaux, encore que la routine garde une part de responsabilité. Pendant que, goutte à goutte, les paroisses rurales perdaient une partie de

(11) — Yvan DANIEL, *Aspects de la pratique religieuse à Paris*. Editions ouvrières, 1952.
— Simon LIGIER, *La pratique religieuse du Jura* (en particulier de la ville de Dôle). Chez l'auteur, 1bis, boulevard Jules-Ferry, Lons-le-Saunier (Jura).
— *L'année sociale dans le diocèse de Namur* (Belgique) en 1949. Editions Duculot, Gembloux. Donne le résultat, avec cartes professionnelles, des enquêtes ordonnées par Mgr CHARUE, évêque de Namur.

leur population, tout au long des cent dernières années, elles restaient en général assez importantes pour justifier la présence d'un prêtre. Un village tombé de 800 à 500 habitants, au cours d'un siècle, continue de mobiliser un prêtre comme autrefois. Pendant ce temps ces innombrables ruisseaux sortant des villages convergent et gonflent en un flot démographique qui vient grossir les villes. Où trouver les prêtres nécessaires? D'où un décalage de plus en plus marqué entre les forces cléricales au service des villes et des campagnes, à faire croire qu'une âme rurale vaut environ cinq âmes citadines, puisqu'on donne à la campagne un prêtre pour 500 fidèles, souvent moins, et à la ville un pour 2 à 3.000. Certes, à la campagne, il faut compter avec les distances ; l'indice de charge pastorale monte rapidement. Cependant la différence est trop marquée et il faut bien accuser la routine, le manque d'observation et d'étude, l'ignorance de la géographie et, avec la meilleure foi du monde, le mépris de l'esprit authentique du droit ecclésiastique. L'absence de recherches sociologiques empêche parfois de percevoir des faits flagrants. Ce problème des effectifs cléricaux et des circonscriptions paroissiales a été vigoureuseemnt traité par M. l'abbé Boulard dans son double ouvrage : *Problèmes missionnaires de la France rurale* (2 vol., Paris 1945 et *Essor ou déclin du clergé français* (1950). L'auteur propose plusieurs remèdes : multiplication des annexes, avec culte dominical seulement au centre de la paroisse chaque fois que l'annexe est à moins de 3 kms et compte moins de 300 habitants; création de districts paroissiaux avec clergé communautaire ; maintien, en toute hypothèse, du principe que l'évangélisation passe avant le culte, car c'est le culte qui dévore les effectifs. Ce n'est pas le lieu de développer ces problèmes ni de discuter les solutions proposées ; sociologiquement les conclusions de M. Boulard sont difficilement contestables. Notre propos est de les confronter avec les dispositions de la législation ecclésiastique. Or on n'y trouve rien qui s'oppose à ces mesures, ni rien qui positivement les encourage. On est réduit à citer, une fois de plus, les textes assez généraux sur le soin des âmes, l'érection des paroisses, les devoirs des évêques et des curés. Les ennemis de ces réformes peuvent invoquer les canons concernant la stabilité des curés et le

dommage qu'entraînerait pour eux la perte du bénéfice. Les partisans pourraient leur opposer de sérieux arguments tirés des conclusions mêmes de l'étude sociologique et des dispositions plus générales du droit, dont l'esprit ne fait pas de doute : l'intérêt général passe avant l'intérêt particulier, et le bien des âmes avant les commodités personnelles.

Un dernier problème concernant la paroisse est celui des *communautés chrétiennes en marge de l'organisation canonique,* c'est-à-dire extra-paroissiales. On peut grouper sous cette dénomination l'expérience des prêtres ouvriers (Mission de Paris) et divers essais de pastorale basés sur une usine, un quartier, ou même en dehors de tout territoire : une profession, un genre de vie, un milieu social. Beaucoup de paroisses de grande ville ne peuvent plus grouper en communauté chrétienne les ressortissants de leur territoire, non seulement à cause des dimensions démesurées, mais encore par suite de la diversité des classes sociales (*non enim coutuntur*) et de niveaux religieux : à côté d'un noyau fidèle et instruit on trouve un fort groupe de médiocres et une masse déchristianisée. D'où impossibilité d'adapter les offices et la liturgie à des besoins si divers. Le droit canonique est fait pour un état de Chrétienté et conçoit la paroisse dans cette hypothèse. Et de fait, elle est inopérante en milieu déchristianisé (12). En outre, le droit canonique veut une paroisse fondée sur le principe territorial et ne tolère les paroisses personnelles qu'avec indult spécial du Saint-Siège (c. 216 § 1 et 4). Or, du point de vue juridique, ces communautés sont à ranger parmi les paroisses personnelles. Mais au regard de la sociologie, elles apparaissent dans bien des cas comme une nécessité, sous peine d'abandon religieux de milliers d'âmes. Sommes-nous dans une impasse ? Notons d'abord qu'aucun droit positif ne vaut contre le devoir d'évangélisation, qui est de droit divin. On peut se demander en outre si le Code s'applique pleinement ici, puisque de toute évi-

(12) La bibliographie de cette question est innombrable. Rappelons seulement:
— Godin, *France, pays de Mission,* Paris 1943.
— P. Lœw, *En mission prolétarienne,* éditions Economie et Humanisme, Paris 1946.
— La revue *Masses Ouvrières.*
— Simon Ligier, *L'adulte des milieux ouvriers,* t. II. Essai de Psychologie pastorale. Editions Ouvrières, Paris 1951.

dence il n'a pas prévu ces cas qui ressortissent plutôt des pays de mission et du droit particulier qui les régit. Mais soulignons surtout, comme un fait remarquable, que la sociologie aboutit à la même conclusion idéale que le droit canonique : c'est bien la paroisse territoriale qu'il faut maintenir et vers elle qu'il faut tendre. En effet, la nature humaine ne s'épanouit pas normalement dans un milieu trop spécialisé, dans les ghettos : l'usine n'est pas un cadre normal de vie, ni le quartier ouvrier ou même bourgeois où toutes les maisons, identiques les unes aux autres, abritent, comme en de vastes dortoirs, la même catégorie de gens. C'est la grande erreur de l'urbanisme d'avant 1920 d'avoir parqué les gens dans des cités, au lieu de les avoir fait habiter et vivre pleinement dans des « unités de voisinage » où se trouveraient réunis tous les services (écoles, commerce, travail, loisirs, église), et les diverses couches sociales. Là seulement l'être humain peut s'épanouir, et là peut s'implanter la paroisse. C'est l'erreur aussi d'un monde économique sans cœur, de n'avoir eu aucun souci d'aménager le territoire et d'avoir permis le développement des agglomérations démesurées et des usines gigantesques où les hommes se côtoient sans pouvoir fraterniser. Dès lors que faire dans l'immédiat pour légitimer juridiquement ces paroisses personnelles ? Demander les indults nécessaires : c'est la solution mission de Paris. Plus simplement, sans sortir du cadre paroissial, on peut déléguer un vicaire comme « aumônier » d'un groupe particulier de personnes; c'est un biais élégant. Le c. 476 § 2 permet surtout de constituer un vicaire paroissial « *pro determinata parœciae parte* ». En effet, le mieux est d'ouvrir de nouveaux lieux de culte autour desquels se crée rapidement un noyau de paroisse, l'expérience le prouve ; les milieux populaires sont, somme toute, rarement déchristianisés au point que cette solution ne soit plus valable pour la plupart des grandes villes de France. Enfin, sur un plan plus général, il faut veiller à acquérir soi-même et à donner à nos clercs, aux catholiques en général, une formation sociale et géographique qui les éclaire sur ces problèmes, et collaborer avec les organismes privés et publics (urbanistes, conseils municipaux, architectes, syndicats) pour éviter le retour des erreurs passées. De cette manière la sociologie religieuse peut

contribuer à refaire des paroisses plus conformes à ses propres conclusions et à l'esprit du droit canonique.

⁂

Les problèmes de la paroisse forment un domaine de rencontre privilégiée entre la sociologie et le droit canonique (ou pourrait ajouter : et la pastorale). Ils permettent de préciser les rapports entre ces deux disciplines. Des études semblables, sur d'autres sujets énumérés plus haut, apporteraient des comparaisons analogues. Il est temps de tirer quelques conclusions de cette confrontation.

Le droit est le domaine de l'institution ; il fixe, règle, trace des limites ; il est l'ossature de l'organisme chrétien ; il maintient une certaine tradition, la continuité entre le passé et le présent ; il est l'expression d'une sagesse millénaire. Il n'est cependant pas inerte, car il laisse entendre ses préférences, marque des réticences et indique des directions à suivre.

La sociologie au contraire étudie le présent et note les tendances de l'évolution ; elle poursuit la vie. Elle fait l'enquête, pour comprendre d'abord, afin de mieux agir ensuite. Elle se tient à la lisière de l'humain et du religieux, dans cette région frontière, si attrayante, où s'établit le contact entre l'Eglise et le monde, où essaient de cohabiter la société civile et la société ecclésiastique. « Elle découvre le spectacle du catholicisme », dit M. Le Bras, fait apparaître les proportions véritables du corps de l'Eglise et indique sa vigueur.

Cette connaissance rejaillit sur le droit et les institutions et permet d'en mieux saisir l'esprit. La lettre du droit ne change pas souvent, et ce n'est pas souhaitable. Mais l'Eglise a toujours admis l'interprétation du droit au contact des faits. Etre informé exactement sur l'état du peuple chrétien permet aux divers échelons de la hiérarchie ecclésiastique — curies romaines, administrations diocésaines, modeste curé — de se situer en plein dans le réel et de rectifier leur attitude en fonctions des situations entrevues. De cette manière la sociologie religieuse contribue à renouveler sans cesse le droit. Celui-ci est plus souvent un aboutissement qu'un point

de départ ; il entérine à la longue ce que l'expérience impose. La sociologie, par l'optique nouvelle qu'elle fait découvrir, suggère précisément les réformes souhaitables, en interrogeant les faits.

Est-ce à dire qu'elle recèle un ferment révolutionnaire et considère le Code actuel comme inadapté ? Pas le moins du monde. Elle ne prépare aucune révolution. Les réformes qu'il lui arrive de suggérer sont presque toutes possibles — fait remarquable — sans rien changer à la lettre du droit, à condition seulement de raviver son esprit à d'autres sources qu'à la seule histoire. On est surpris, en parcourant les études de sociologie religieuse, de ne rencontrer presque jamais d'allusion ou de référence au droit canonique, tellement les chercheurs ont, si je puis dire, la conscience tranquille ; tellement ils se sentent le plus souvent en plein accord avec le droit. Il est un seul domaine, semble-t-il, où la sociologie invite nettement à modifier quelques dispositions de la loi : c'est la liturgie, où certains aménagements sont de plus en plus communément souhaités (langue liturgique, p. ex., fait social important). Mais on notera que la liturgie forme un droit à part, habituellement distingué du droit canonique proprement dit. Ce dernier apparaît en général comme remarquablement large, soucieux de principes plutôt que de détails d'application ; il laisse une grande marge à l'aménagement concret, à l'initiative de Ordinaires et même des curés. Nous avons vu que les multiples et graves problèmes soulevés par la sociologie religieuse à propos de la paroisse, peuvent trouver leur solution à l'intérieur et selon l'esprit du droit actuel, sans rien forcer. Certes, on peut regretter que la notion de bénéfice, qui est surannée et même choquante à l'heure actuelle et dans nos pays, soit comme la toile de fond de cette partie du Code. Mais cet inconvénient n'est pas insurmontable. Finalement c'est une question d'esprit et d'orientation : le canoniste historien cherchera son inspiration dans le droit bénéficial et verra de graves difficultés à la moindre érection d'une paroisse nouvelle ; le juriste sociologue, au contraire, apportera une interprétation plus pastorale et aura des scrupules tout opposés. Il reste cependant qu'en fait, à ce jour, et depuis les chantiers du cardinal VERDIER, aucun Ordinaire n'a entrepris de rema-

niement du réseau paroissial sur une vaste échelle. Est-ce parce que les études des sociologues ne sont pas encore au point, ou qu'une interprétation trop étroite du droit arrête les initiatives ? Sans doute les deux raisons jouent-elles à la fois.

C'est pourquoi certains sont tentés d'accuser le Code de n'être pas assez positif, de ne pas porter des injonctions formelles, de ne pas promouvoir lui-même certaines réformes. C'est une erreur, une méprise sur le rôle et la nature du droit, lequel ne prétend aucunement se substituer aux initiatives personnelles, selon que les circonstances variables et imprévisibles les sollicitent. S'il faut accuser quelqu'un c'est d'abord la paresse, le manque de volonté des hommes chargés d'aller hardiment de l'avant. Il faut le répéter : c'est une question d'esprit, de formation, de disposition, d'âme : pour les uns, les droit est cause d'immobilisme, de fermeture ; pour les autres il peut être source d'adaptation et de vie.

Faisons confiance à l'avenir. La sociologie religieuse est encore trop jeune pour porter tous ses fruits. Il n'est pas douteux, cependant, que ses conclusions pénétreront peu à peu dans les diverses administrations ecclésiastiques, rajeuniront l'esprit du droit canonique et orienteront l'Eglise vers des structures chrétiennes nouvelles.

Paul WINNINGER.

CHARLEMAGNE, LEGISLATEUR CHRÉTIEN

Le nom de Charlemagne, roi des Francs en 768 en même temps que son frère Carloman, puis, par la mort de celui-ci en 771, roi unique, empereur en 800, mort en 814, est lié, entre autres choses, dans l'histoire, à ces deux notions juridiques, bien différentes entre elles d'ailleurs que sont les capitulaires et les *missi dominici*.

Le capitulaire (*capitulare*) est un ensemble de *capitula*, c'est-à-dire de brefs chapitres ; le mot s'applique à différents textes, même littéraires ou liturgiques, de ce genre, mais il a été spécialement réservé aux actes législatifs des souverains mérovingiens et carolingiens. Le mot *capitulare* lui-même ne semble cependant se trouver dans un tel acte pour la première fois que dans le capitulaire d'Herstal, qui est généralement attribué à Charlemagne et à l'année 779 ; pour éviter des confusions avec le mot chapitre dans son sens actuel, c'est-à-dire une subdivision assez étendue, et par analogie avec les législations modernes, on appelle souvent les brèves dispositions législatives qui forment le capitulaire des articles.

1. — *Les recueils de capitulaires de Charlemagne.*

Charlemagne a indubitablement promulgué des capitulaires, ceux-ci nous ont été conservés dans plusieurs recueils (1).

La plus célèbre collection de capitulaires daterait, selon sa propre préface, de 827 et serait l'œuvre d'un abbé du nom d'Anségise. Le livre I de ce recueil contient les articles attribués à Charlemagne en matière religieuse, le livre III ceux d'ordre civil, ils sont complétés chacun par un supplément. Une triple remarque s'im-

(1) Cfr. notre ouvrage *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (507-814). Louvain-Paris, 1936, p. 156 et sv.

pose : 1° un certain nombre d'articles ne sont certainement pas des textes législatifs émanant de Charlemagne mais ont une autre origine; 2° la plupart des textes reproduits se trouvent également dans d'autres recueils; 3° ceux-ci contiennent des capitulaires, parfois très importants que ne reproduit pas Anségise.

Nous croyons que d'une façon générale la valeur absolue, nous ne disons pas relative à ce qui existait auparavant, de la renaissance carolingienne a été exagérée; beaucoup d'écrits de l'époque sont des compilations faites hâtivement et un peu au hasard, dans lesquelles souvent même les meilleurs auteurs transcrivaient tous les textes d'un même genre extérieur qu'ils avaient sous la main, sans examiner en fait si ceux-ci avaient la même valeur ou origine et sans trop se préoccuper de savoir si certains autres textes, même faciles à atteindre, ne méritaient pas d'être copiés également. Un historien récent (2) a vu dans le recueil d'Anségise un faux des environs de l'an 850 et dans la plupart des capitulaires attribués à Charlemagne des capitulaires de Charles le Chauve. Cette thèse paraît bien outrancière, il n'en est pas moins vrai, et nous croyons avoir été un des premiers à le montrer, que l'étude critique de la tradition manuscrite des capitulaires de Charlemagne est encore à faire.

En ce qui concerne les recueils autres que celui d'Anségise, les éditeurs des capitulaires, dont le dernier en date est Boretius (= BOR.) (3), se sont contentés d'en transcrire les textes, sans voir l'ensemble dans lequel ceux-ci étaient placés. A titre d'exemple, nous indiquerons deux de ces recueils, conservés parmi les manuscrits latins de la Bibilothèque nationale de Paris, sous les n°s 4613 et 9654, tous deux du xe siècle.

Le manuscrit n° 4613 est fort mutilé. Il commence par reproduire des textes législatifs lombards antérieurs à la destruction du royaume de Lombardie par Charlemagne en 774 et termine par des capitulaires des descendants de Charlemagne. La partie centrale du manuscrit (fol. 62r-91v) contient des textes attribués à un seigneur Charles, nommé tantôt roi, tantôt empereur, et à son fils Pépin, roi d'Italie. Dans les trois parties du recueil, nous lisons des textes, que nous retrouvons de façon indépendante dans d'autres manuscrits, groupés en séries et numérotés de façon continue. Nous sommes donc en présence d'un essai de collection d'origine italienne, dont notre manuscrit ne représente d'ailleurs pas l'original, ainsi que l'indiquent l'omission de certains numéros et le grand nombre de fautes manifestes de transcription. Mais comme cet original semble perdu, notre manuscrit a un certain intérêt, il reproduit

(2) S. STEIN, *Etude critique des capitulaires francs*, dans *Le Moyen Age*, t. XLI, 1941, p. 1-75.

(3) *Capitularia regum francorum* (*Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II*), t. I, Hanovre, 1883.

notamment dans les séries centrales (4) certains textes dont on n'a pas signalé jusqu'ici d'autres manuscrits et dont deux, à savoir ceux publiés par Boretius sous les n°s 25 et 33, concernent tout particulièrement l'œuvre des *missi dominici* et le serment de fidélité à Charlemagne.

Le manuscrit n° 9654 est étroitement apparenté à celui du Vatican, Palatin latin n° 582, du IXe-Xe siècle : tous deux contiennent, dans le même ordre, une série de textes législatifs attribués à l'époque de Pépin et de Charlemagne (ces derniers suivant un certain classement chronologique) (5), puis la collection d'Anségise, enfin des capitulaires de Louis le Pieux et de Charles le Chauve. Le copiste jugeait donc la collection d'Anségise incomplète, puisqu'il insère d'autres textes, dont certains, dans l'état actuel de nos connaissances, ne se lisent nulle part ailleurs.

On ne peut manquer d'être frappé par le fait que les deux recueils représentés par les manuscrits de Paris, n° 4613 et 9654, contiennent des documents qui n'ont pas eu une aussi large diffusion manuscrite que les autres, alors que cependant ils ne manquent pas d'intérêt et que certains portent en eux-mêmes, ainsi que nous allons le voir, la preuve qu'ils sont bien de Charlemagne : à juger d'une façon abstraite, on pourrait dire que ces textes les moins conservés ont précisément la garantie d'être les plus anciens ; dans le cas présent, une explication plus plausible pour certains d'entre eux au moins pourrait être le fait qu'ils sont consacrés exclusivement à des institutions, comme celle des *missi dominici*, qui perdirent assez vite de leur efficacité et de leur intérêt.

2. — *Les missi dominici.*

Déjà les rois mérovingiens avaient parfois recouru à l'envoi à travers leurs territoires d'inspecteurs spéciaux, « envoyés du maître », *missi dominici ;* Pépin, roi des Francs, et son fils Charlemagne agissent de même, mais celui-ci va en faire une véritable institution régulière : les *missi* seront chargés de recevoir le serment de fidélité au souverain et en même temps d'exercer un contrôle dans le territoire qu'ils parcourent. Telle est notamment la situation, vers les années 790, décrite par le capitulaire BOR. n° 25.

L'institution des *missi* reçoit son caractère définitif en 802 : à partir de ce moment les *missi* sont généralement choisis dans une classe sociale plus élevée qu'auparavant ; ils sont ecclésiastiques et

(4) Une première série reproduit successivement les capitulaires (nous indiquons en italiques ceux qu'on ne lit pas ailleurs) : BOR. n° 20, 94, 95, *96*, *25*, 101 ; une deuxième est formée par BOR. n° 39 et 40 ; on lit ensuite BOR. n° 22, 23, *105*, *33*, 121.

(5) BOR. n° 23, 34, 36, 39-41, 55-56, *58-59*, 42, *119*, 43-44, 46, *48-49*, *51*, 52, *53*, 62, 61, 63, *64-65*, *66*, 71, *72-73*, 21, 20, 78, 74 ; 80.

laïques : évêques ou abbés d'une part, ducs et comtes d'autre part ; de simples inspecteurs, ils deviennent de véritables juges qui tranchent les conflits dont ils prennent connaissance au cours de leurs tournées, ils ont désormais l'autorité requise à ce sujet puisqu'ils ont un rang social au moins égal à ceux qu'ils contrôlent et que leur situation matérielle les met à l'abri du danger de se faire acheter, comme c'était arrivé avec leurs prédécesseurs. Voilà ce que nous racontent les Annales de Lorsch à l'année 802 ; à part les derniers détails un peu humiliants, l'article 1er du capitulaire BOR. n° 33 raconte la même chose ; l'article 2 précise que Charlemagne exige que chacun de ses sujets « qui auparavant lui a promis comme roi fidélité, renouvelle à présent cette promesse à lui César », mot identique à celui employé pour désigner la dignité impériale par les Annales de Lorsch, tandis que celles de Saint-Amand attestent explicitement qu'en 802 Charlemagne prescrivit un serment de fidélité. Le capitulaire BOR. n° 33 se rapporte donc indubitablement à cette année.

Bien plus, il semble avoir été promulgué à l'assemblée nationale d'Aix-la-Chapelle au mois d'octobre, qui selon que racontent les Annales de Lorsch à la suite de ce que nous venons de résumer, et suivant un usage que nous trouvons constant à cette époque, siégea d'abord en groupes séparés : les ecclésiastiques d'une part, les laïques d'autre part : les articles 10 et 24 du capitulaire correspondent précisément à ce que ces Annales disent au sujet des clercs et des moines, et les articles 25 à 39 à ce qu'elles racontent concernant les fonctionnaires civils, tandis que les articles 3 à 9 expliquent le sens du serment de fidélité, et que l'article 40 forme une conclusion générale.

Le texte du serment se trouve, en une double formule (6) comportant quelques variantes, dans le manuscrit de Paris n° 9654 et dans celui du Vatican qui lui correspond ; dans le serment, il s'agit de toute évidence de Charlemagne, qui est désigné comme fils du roi Pépin et de la reine Berthe. Ces formules sont suivies d'instructions données à deux *missi*, un archevêque et un comte, envoyés dans la région d'Orléans (BOR. n° 34). Le parallélisme entre BOR. n° 33 et 34 est frappant : le second texte est une sorte de résumé des points essentiels du premier, sur lesquels l'attention des *missi* de la région d'Orléans est attirée ; nous retrouvons d'ailleurs le même résumé, enrichi de trois articles, dont deux concernent plus spécialement les régions maritimes, dans deux autres manuscrits, avec une inscription adressée à des destinataires différents, dont certains iront précisément dans la région côtière atlantique. En outre, les manuscrits de Paris et du Vatican contiennent, un peu plus loin que BOR. n° 33, un résumé analogue, BOR. n° 59 : l'article 18 du premier est reproduit comme article 1er du second et l'article 17 comme article 2, mais ce dernier transforme la règle juridique énoncée à la troisième personne en ordre direct à la deu-

(6) La première formule se lit également dans deux autres manuscrits.

xième personne, ce qu'on retrouve également à l'article 11 : nous sommes peut-être en présence d'un capitulaire de Charlemagne dans la forme où le *missus* lui-même en communique l'essentiel à ceux qu'il inspecte.

Enfin, nous avons conservé dans les mêmes manuscrits, entre les capitulaires attribués à la 10e et à la 11e année du règne impérial de Charlemagne, cinq articles (BOR. n° 66) qui précisent bien les devoirs des *missi ;* et, à la 11e année, un capitulaire certainement authentique (BOR. n° 80), puisqu'on retrouve la teneur des articles 1 et 3 dans les canons 43 et 44 du concile de Reims de 813.

Ces différents textes nous donnent une vue assez complète de l'œuvre des *missi.*

3. — *La conception de l'État chez Charlemagne.*

Pépin et son fils Charlemagne, pendant les premiers temps de son règne, se contentèrent du serment de fidélité prêté par les grands de son royaume. A l'occasion d'une révolte qui éclata contre son autorité, Charlemagne sentit la nécessité de faire prêter un serment par tous ses sujets et confia cette tâche à ses *missi* (BOR. n° 25). Il fit renouveler une telle prestation générale de serment en 802, nous l'avons dit déjà, et en 806, après le partage de ses territoires, tel qu'il se ferait à sa mort; en théorie, tous les jeunes gens, lorsqu'ils atteignaient l'âge de 12 ans, devaient pour la première fois prêter le serment.

Les historiens du droit (7) ont discuté longuement pour savoir si le serment imposé à tous les habitants de l'empire était l'extension à eux tous du serment prêté par les grands ou, au contraire, un acte tout différent impliquant la simple soumission d'un sujet à son souverain. Le serment prêté par les grands comporte des devoirs positifs, tandis que le sens de la promesse de fidélité tel qu'il est expliqué dans les articles 3 à 9 du capitulaire général de 802 est avant tout négatif : ne pas porter atteinte aux droits et aux biens de l'empereur, à son autorité et au bon fonctionnement des institutions de l'empire.

La suite du capitulaire détaille cependant des obligations en partie positives, mais elle s'adresse aux gens d'Église en tant qu'ils font partie de cadres bien organisés d'une part, et aux fonctionnaires civils de l'Empire d'autre part.

Le personnel ecclésiastique est d'un double ordre : 1° celui des monastères, où moines ou moniales vivent à l'intérieur de la clôture selon une règle reconnue (Charlemagne donne sa préférence à celle de saint Benoît) ; 2° le clergé séculier qui doit de son côté observer les canons, *canonice vivere,* et autant que possible s'organiser égale-

(7) Cfr. F. L. GANSHOF, *Charlemagne et le serment* dans *Mélanges d'histoire du moyen-âge, Louis Halphen,* Paris, 1951, p. 259-270, et la bibliographie y indiquée.

ment en groupes déterminés : les prêtres de la ville épiscopale séjourneront, lorsqu'ils le peuvent, près de la cathédrale; à la campagne, si les clercs sont plusieurs, ils habiteront la même maison sous l'autorité de celui qui est le plus élevé en dignité ; le nom de *canonici* est réservé généralement aux clercs qui ne sont pas des moines et vivent cependant selon une norme plus rigide que celle prévue par les anciens canons proprement dits.

Les grands domaines ecclésiastiques jouissent de l'immunité, les fonctions civiles y sont exercées par des laïques appelés avoués ou vidames. Pour le reste, le territoire de l'empire est divisé en comtés ou *pagi*, à la tête de chacun d'eux se trouve un comte, chef administratif et juge des causes mineures, il est assisté du vicomte et, pour chaque division territoriale du comté, de vicaires ou de centeniers. Charlemagne tient à ce que tous ces fonctionnaires accomplissent strictement leurs devoirs; il encourage les liens personnels qui attachent un homme à un autre plus puissant, ecclésiastique ou civil, et au domaine de celui-ci, parce qu'il voit en eux une garantie supplémentaire de stabilité.

Ordre, vertu, justice : telles sont les préoccupations constantes de l'empereur. Ainsi s'expliquent les sens si multiples de mots qui reviennent constamment dans les capitulaires : *bannus dominicus* désigne le pouvoir d'ordonner du souverain, ou cet ordre lui-même, ou la sanction qui en frappe l'inobservance ; ce *bannus* peut concerner aussi bien le domaine militaire (ban de l'ost, hériban) que p. ex. la prohibition d'unions illicites ; de même, *lex*, la loi, peut désigner la légalité en général ou un texte concret, et *iustitia* peut signifier le devoir de justice, l'exercice du pouvoir judiciaire, un jugement, ou même la protection accordée à des catégories spéciales d'institutions ou de personnes.

Charlemagne se considère à la fois comme le défenseur du bien public et le chef de la cité chrétienne, qui poussent non seulement à la lutte contre les abus, mais à l'exercice des vertus morales. Il considère l'abus comme une dérision à son autorité, et la vertu comme un hommage à sa personne ; la tolérance du mal lui vaudrait le supplice éternel tandis que la poursuite du bien lui ouvrira les portes du ciel.

Du fait que les fonctionnaires civils et les chefs des grandes institutions ecclésiastiques sont unis par un lien de service positif au souverain, en compensation des dignités, immunités, protections, terres, obtenues de lui, tous ceux qui vivent sous leurs ordres doivent participer d'une certaine manière à l'exécution de ce programme d'ensemble qui dépasse les obligations négatives de simple citoyen dans l'empire de Charlemagne.

Charles de Clercq.

UNE ÉTUDE HISTORIQUE SUR LA FORME DU SERMENT EN DROIT CANONIQUE

Le serment fut d'un usage courant dans le commerce juridique des divers peuples de l'antiquité, Juifs, Grecs, Romains (1). Avec d'autres institutions, il fut adopté par la société du moyen âge. Cependant ce n'est pas l'Eglise qui favorisa son introduction dans les mœurs de l'époque, bien qu'il se fût agi, au fond, d'un acte de caractère religieux, qu'il lui eût été facile de «canoniser» à l'instar de ce qu'elle fit en d'autres circonstances. Bien plus, l'Eglise manifesta, tout d'abord, une certaine hostilité à l'égard du serment ; elle eut quelque scrupule à en autoriser l'usage. Il faut se rappeler certains passages des écrits du Nouveau Testament pour comprendre la résistance que, durant plusieurs siècles, les représentants les plus qualifiés de l'Eglise crurent nécessaire d'opposer à l'emploi courant du serment. « Vous avez appris, lisons-nous dans l'évangile de saint Matthieu V, 33-37, qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne parjureras pas ; mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. » Et moi je vous dis de ne faire aucune sorte de serments : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux rendre un seul cheveu blanc ou noir. Mais que votre langage soit : Cela est, cela n'est pas. » Saint Jacques fit écho à ce texte dans son épître V, 12 : « Surtout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre ; mais que votre oui soit oui, et que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas

(1) Cf. Rudolf Hirzel, *Der Eid, Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902, in-8°, VI - 225 p.

sous le coup du jugement. » Des textes d'une telle vigueur ne devaient pas porter l'Eglise à encourager la pratique habituelle du serment ; car une exégèse rapide de ces passages incitait trop facilement les auteurs ecclésiastiques à condamner l'institution, qui, par ailleurs, était encore entachée d'un certain relent de paganisme. Les quelques passages du Nouveau Testament que l'on pouvait alléguer pour plaider la légitimité du serment n'avaient pas assez de poids pour l'emporter contre les arguments des auteurs hostiles à l'institution (2). Aussi, durant les quatre premiers siècles, la plupart des Pères se prononcèrent-ils contre la licéité du serment : saint Justin, Tertullien, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et surtout saint Jean Chrysostome, qui se montra le plus intransigeant de tous, comme l'a fort bien relevé M. Mario Calamari (3).

Mais alors comment se fait-il que canonistes et théologiens aient néanmoins, quelques siècles plus tard, porté tant d'intérêt à l'institution au point d'élaborer une théorie complète du serment, qui finit même par s'imposer au droit séculier ? En voici les raisons. D'une part, dès la fin du IVe siècle, avec saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, s'amorce un courant moins rigoriste qui finalement l'emporte : la licéité du serment fut reconnue sous certaines conditions. D'autre part, malgré l'hostilité qu'elle avait manifestée, en théorie, contre le serment durant les premiers siècles, l'Eglise elle-même y eut recours, maintes fois, en la personne des papes et des évêques, à l'occasion des conciles et en bien d'autres circonstances (4). Enfin, à partir du VIe siècle, le serment connut, dans la société civile, une faveur qui ne fit que croître dans la suite. Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer, la pratique du serment était devenue au moyen âge d'un usage quasi universel dans le droit séculier privé et public : il n'était guère de convention qui ne fût accompagnée d'un serment. Ainsi, l'Eglise se trouvait devant un fait accompli. Elle devait porter son attention sur une institution qui avait pris une telle ampleur, d'autant plus qu'elle avait fini par en prôner la licéité et que, somme toute, le serment, acte religieux, relevait de sa compétence, et non de celle des civilistes. On connaît la savante et ingénieuse théorie que canonistes et théologiens réussirent à échafauder au moyen âge. Adhémar Esmein en a fait un exposé suffisamment complet dans deux longs articles de la *Revue historique de droit* (5) ; son étude n'a pas été dépassée jusqu'à nos jours. Mais Esmein s'est borné à fixer la théorie du serment, comme

(2) Notamment S. MATTHIEU, XXIII, 16-22; S. JEAN, *Apocalypse*, X, 6; et surtout S. PAUL, IIe *Cor.*, I, 18; *Gal.*, I, 20; *Rom.*, I, 9-10.

(3) *Ricerche sul giuramento nel diritto canonico, Il problema della liceità nelle fonti più antiche*, dans *Rivista di storia del diritto italiano*, t. XI, 1938, p. 127-157.

(4) *Ibid.*, pp. 157-183; 421-430

(5) 3e série, t. XII, 1888, pp. 248-277; 311-352.

on la concevait à l'époque classique. Or la forme du serment, étudiée par Esmein, est de date beaucoup plus récente qu'il ne l'a soupçonné. Précisément M. David, poussant plus avant ses recherches, vient de nous révéler une théorie de la forme du serment, plus ancienne, et qui ne nous était pas familière. Du même coup, nouveau mérite, il nous décelait l'auteur de la conception classique. Notre collègue a publié le résultat de ses investigations dans un grand travail sur le serment du sacre (6). Nous avons cru bon de signaler au lecteur de la Revue les points essentiels de cette découverte qui jette un jour nouveau sur la forme du serment.

Le serment consiste à prendre Dieu à témoin de la véracité d'une affirmation ou de la sincérité d'une promesse. Mais de quelle manière faut-il invoquer le nom de Dieu pour qu'il y ait serment juridiquement valable ? En d'autres termes ,la prestation du serment est-elle liée à un rite défini, disons, à une formule précise ou même à une formule accompagnée d'un geste, notamment l'attouchement des évangiles, d'une relique, d'un crucifix? Tel est le problème. Or, à ce sujet, le droit a connu une évolution qui avait échappé aux divers auteurs qui, *ex professo* (7) ou occasionnellement, avaient abordé la question.

A l'époque carolingienne — peut-être déjà à l'époque mérovingienne (8) — la prestation valide du serment ne se concevait pas sans un double élément, que, pour plus de commodité, M. David qualifie d'élément verbal et d'élément matériel.

L'élément verbal comprend les paroles par lesquelles on prend Dieu à temoin. Cependant le *jurans* n'est pas lié à une formule définie ; il suffit qu'il exprime son intention de confirmer par Dieu la véracité de ses affirmations ou la sincérité de ses promesses. Les termes employés pour expliciter sa pensée peuvent varier. La plupart du temps, les *jurantes* se contentaient de la formule stéréotypée : *Sic me Deus adjuvet.* Personne ne se méprenait sur le sens de ces mots. Ajoutés à une promesse, ils signifiaient l'intention du promettant de se lier par serment. Mais il est aussi des serments où cette finale fait défaut, sans qu'on puisse, par ailleurs, en expliquer l'absence par une lacune de texte ; dans ces cas, l'intention de prendre Dieu à témoin est indiquée par une autre formule placée soit au début, soit au cours de l'engagement .

(6) *Le serment du sacre du IX*e *au XV*e *siècle, contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté,* dans *Revue du moyen âge latin,* t. VI, 1950, p. 5-272. Le travail de M. David a été édité, également, sous forme de volume : Bureaux de la *Revue du moyen âge latin,* Palais universitaire, Strasbourg.

Les passages qui se rapportent à la forme du serment figurent aux pages 66-97 et 157-180.

(7) Par exemple, Friedrich THUDICHUM, *Geschichte des Eides,* Tübingen, 1911, p. 21-24.

(8) Les textes dont nous disposons ne remontent qu'à l'époque carolingienne.

Mais cette invocation de Dieu ne suffisait pas, à cette époque, pour donner naissance à un serment juridiquement valable. Un second élément, dit matériel, devait nécessairement intervenir sous la forme d'une *res sacra*. La nature de cet objet était variable. Le plus souvent, il est question des évangiles, de l'autel ou des reliques de saints, notamment lorsque le serment avait lieu à l'église. Hors de l'église, en règle générale, on faisait appel à un crucifix. Quelquefois la main d'un évêque, peut-être même celle d'un clerc d'un rang inférieur, faisaient fonction de *res sacra*. Il ne suffisait pas simplement de prononcer sur la *res sacra* ou en sa présence les paroles prenant Dieu à témoin; tout porte à croire que cette *res sacra*, le *jurans* devait la toucher. Au total, le serment comportait une formule et un geste de la main sur une *res sacra*; quand l'élément matériel était la main de l'évêque, le *jurans* mettait sa mains dans celle de l'évêque. Tout autre engagement, disons mieux, tout engagement où manquait un de ces éléments, notamment l'attouchement d'une *res sacra*, ne méritait pas l'appellation de serment. Tel était le cas de l'engagement pris, à cette époque, par les évêques; ceux-ci invoquaient Dieu à titre de témoin de la sincérité de leur promesse, mais sans toucher la *res sacra*. Aussi leur engagement n'était-il pas qualifié de serment proprement dit, mais de *professio*. Nous aurions là une réponse à la délicate question que se posaient les historiens sur la nature des engagements pris par les évêques (9). D'après les explications de M. David, les évêques n'auraient pas prêté un véritable serment, puisqu'ils ne touchaient pas l'objet sacré; de la sorte, ils se trouvaient en règle avec le droit canonique de l'époque qui leur faisait une interdiction toute spéciale de jurer.

Telles sont les conclusions auxquelles arrive M. David après une analyse minutieuse des textes. Il prend, d'abord, sous la loupe les documents qui sembleraient prouver l'existence de serments *solo sermone* et paraîtraient s'inscrire en faux contre sa thèse. Ensuite, il verse au débat les textes qui établissent la nécessité des deux éléments à l'époque carolingienne; ce sont les pénitentiels qui lui fournissent les arguments les plus nombreux et les plus probants.

La forme du serment que nous venons de préciser se maintint durant plusieurs siècles. Ainsi, au XIe siècle et au début du XIIe, les deux éléments, formule et geste sur une *res sacra*, étaient encore exigés pour la prestation du serment. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir quelques-unes des grandes collections canoniques de l'époque, par exemple celles d'Anselme de Lucques, du cardinal Deusdedit, de Burchard de Worms, d'Yves de Chartres; toutes traitent assez longuement du serment et s'en tiennent, pour la

(9) Thudichum (*op. cit.*, p. 22) écrivait à ce sujet : « Der Eid «bei den Evangelien» fand grosse Verbreitung und wurde die Regel für Eide der Bischöfe, mit der Besonderheit, dass die Evangelien den Bischöfen nur vorgelegt wurden, von ihnen nicht berührt zu werden brauchten, aus welchem Grund ist schwer zu sagen. »

forme, aux principes arrêtés antérieurement. Gratien reproduit encore la doctrine traditionnelle dans son Décret — ce qui nous mène aux années 1140-1145 —; mais ses analyses du parjure préparent la voie à une conception moins formaliste du serment (10).

C'est un disciple de Gratien, Rufin, qui, par une audacieuse innovation, conçut la théorie classique. Dans sa *Somme*, qui date de 1157-1159, le professeur de Bologne consacre un passage à la *forma juramenti*. A son avis, il y a lieu d'admettre deux façons de prêter serment: l'une *solo verbo sermone*, c'est-à-dire en se contentant d'une simple formule, et l'autre *alicujus rei interpositione*, c'est-à-dire en accompagnant la formule d'un geste sur une *res sacra*. Ainsi nous aurions deux types de serment : le serment prêté selon la forme traditionnelle et le serment prêté selon la nouvelle forme. Mais les deux serments ne diffèrent pas quant à la nature ou à l'essence : ils sont l'un et l'autre de véritables serments, valables juridiquement. La différence réside dans le mode de prestation, l'un étant plus solennel que l'autre.

La voie ouverte par Rufin fut suivie par tous les canonistes postérieurs. Ils admirent la double manière de prêter serment, inaugurée par Rufin : la manière solennelle, qui n'est que l'ancienne forme de prestation : paroles accompagnées d'un geste sur une *res sacra* (ou, du moins, prononcées en présence d'un tel objet) ; et la manière simple introduite par Rufin : une formule.

Notons que le *Codex juris canonici*, de 1917, s'en tient toujours à cette conception. Dans les six canons (1316-1321) qu'il consacre à l'institution, le législateur traite et règle diverses questions; mais il n'a pas cru utile d'insister sur la forme du serment. Il s'est contenté de le définir : *Jusjurandum, id est invocatio nominis divini in testem veritatis* (c. 1316, § 1) ; il ne fournit aucune indication sur la manière d'invoquer le nom de Dieu. De ce silence du législateur, il est permis de conclure qu'il suffit, pour prêter un serment valide, d'invoquer le nom de Dieu à titre de témoin selon la manière traditionnelle (c. 6, ad 2um). Le code n'exclut pas la prestation solennelle; Rufin ne le faisait pas non plus. Mais, à l'instar de Rufin, le code ne fait pas de l'attouchement ou de la présence d'une *res sacra* un élément indispensable du serment valide, comme l'exigeait le droit avant l'innovation du grand Décrétiste de Bologne.

Outre le résultat immédiat qu'elle fournit concernant l'histoire du serment, l'étude de M. David ouvre d'autres perspectives. Tout d'abord, la doctrine du serment qu'il nous fait connaître, apporte de nouveaux éléments pour comprendre le grand courant qui, à l'époque classique, s'emploie à réduire le formalisme. M. Jules Roussier avait déjà signalé le rôle décisif joué dans ce sens par

(10) M. David a développé ce point dans une communication qu'il fit au congrès tenu à Bologne, en 1952, à l'occasion du VIIIe centenaire du Décret de Gratien et qui paraîtra dans les *Studia Gratiana* sous le titre : « Les sanctions du mensonge et du parjure chez Gratien. »

Huguccio dans l'établissement de la théorie des obligations contractuelles (11). Nous savons désormais la part qui revient à Rufin dans un domaine voisin de celui où s'est distingué Huguccio. Ensuite, il y aurait, sans doute, intérêt à savoir pourquoi le formalisme rigoureux fut maintenu dans la foi qui fait suite à l'hommage, alors que depuis le milieu du XIIe siècle le serment pouvait se réaliser de façon beaucoup plus simple. On arriverait peut-être, aussi, en l'examinant sous cet angle, à préciser l'importance respective de l'hommage et de la foi dans la création du lien féodal. Ces quelques indications suffisent à montrer tout l'intérêt que mérite le travail de M. David non seulement de la part du canoniste, mais encore de celle du médiéviste.

René METZ.

(11) *Le fondement de l'obligation contractuelle dans le droit classique de l'Eglise*, Paris, 1933, p. 63-73.

BULLETIN CRITIQUE

Jean PURAYE, *La correspondance de Mgr Zaepffel. Lettres de Mgr Jean-Evangéliste Zaepffel, Evêque de Liège, à son neveu Henri Clarke, Maréchal et Pair de France. 1801-1808.* Préface de Lucien Febvre. Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, XXIV-240 p.

Mgr Jean-Evangéliste Zaepffel est un Alsacien, chanoine de la collégiale Saint-Pierre à Strasbourg sous l'Ancien Régime, évêque de Liège de 1802 à sa mort en 1808. Il appartenait à une famille distinguée, il eut comme neveu par alliance Henri Clarke, général sous Napoléon, maréchal sous la Restauration. Les lettres qu'il lui a adressées, avec quelques pièces diverses du même dossier se trouvant actuellement aux Archives de l'État à Liège, sont publiées par M. Puraye, avec un soin minutieux, une introduction sobre et adéquate, des notes identifiant les principaux personnages cités. Elles reflètent très bien la personnalité franche, et même parfois un peu rude, de leur auteur; elles fournissent mille détails intéressants sur la situation religieuse, politique et sociale de la France d'alors. Au point de vue ecclésiastique, l'évêque entretient surtout son neveu de ses rapports avec le gouvernement et des questions dans lesquelles il espère un appui de Clarke: une augmentation de traitement, l'attribution de bâtiments pour son séminaire. Parmi les pièces diverses on trouvera un suggestif questionnaire émanant du Ministre des Cultes, dûment rempli par Zaepffel, au sujet des revenus diocésains. Sans doute, les questions d'organisation proprement canonique de l'évêché de Liège sont-elles à peine touchées, elles n'entraient pas dans le cadre d'une correspondance familiale. Néanmoins, l'historien du droit canon ne pourra négliger de prendre connaissance de celle-ci, elle «situe» très exactement la physionomie générale de l'Église et du clergé immédiatement après le concordat. La présentation typographique du volume, illustré de plusieurs planches, est parfaite.

Charles DE CLERCQ.

Léopold WILLAERT, *Bibliotheca Janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liège aux XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles*, Namour, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, fasc. 4, 5, 12, 1949-1951, 1192 p.

Quiconque s'intéresse à l'histoire des temps modernes est effrayé par le nombre d'imprimés de toute sorte, spécialement des brochures et pamphlets, qui ont paru à l'époque, et se trouve généralement devant la nécessité d'en dresser une bibliographie. On ne peut donc que louer ceux qui ont la bienveillance et le courage de mettre leur documentation à l'usage du public en livrant à l'impression tel ou tel répertoire qu'ils ont dressé.

Le P. Léopold Willaert, S. J., n'est pas seulement un professeur très apprécié d'histoire générale et nationale à la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur (qui ne comprend que les deux premières années de cours universitaires et est dirigée par la Compagnie de Jésus), il a aussi comme champ d'études personnelles le Jansénisme dans les Pays-Bas méridionaux et prépare une étude d'ensemble sur le sujet, dont le premier volume a paru. Mais c'est surtout le répertoire que nous présentons ici qui est conçu dans un sens tellement large (tous les écrits imprimés en Belgique ou concernant ce pays jusque 1800, et même les travaux plus récents s'y rapportant) qui intéresse non seulement les théologiens mais aussi les canonistes, tant à cause des questions dogmatico-juridiques dans lesquelles les Jansénistes ont pris position : appel au pape, autorité des conciles, juridiction des évêques etc., que pour l'intérêt que présentent les procédures engagées contre leurs personnes et leurs livres.

L'ouvrage du P. Willaert indique d'abord les *Subsidia* ou répertoires divers déjà existants, il donne ensuite une longue bibliographie chronologique et la liste des imprimés sans date établies principalement d'après ces répertoires, enfin il fournit une nomenclature d'ouvrages auxiliaires, soit en tout 14728 numéros, plus un premier supplément, et une table alphabétique des noms d'auteurs et des anonymes de 240 pages. Il est évident que le P. Willaert n'a pu avoir en main chaque volume décrit mais a dû se borner le plus souvent à recopier fidèlement les indications qu'il avait trouvées, c'est la seule façon possible de procéder dès qu'on quitte l'époque des incunables et des post-incunables.

Mais ici une double remarque critique s'impose, qui, dans son esprit, s'adresse plutôt aux rédacteurs futurs de semblables répertoires qu'à celui qui a le mérite d'être un des premiers dans de telles entreprises: 1° Il faut tenir un large compte des catalogues de ventes de livres, dont les descriptions sont parfois plus rigoureuses que celles des anciens répertoires. Dans le cas présent, nous songeons notamment à des catalogues de ventes des bibliothèques d'évêques qui, au XVIII[e] siècle, ont eu à s'occuper des Jansénistes. 2° Il serait opportun que les titres de livres soient d'abord com-

posés typographiquement et que leur numéro d'ordre ne soit ajouté qu'après correction des premières épreuves (un tel système de composition est réalisable actuellement sans frais supplémentaires). Cela aurait l'avantage et d'éviter les dédoublements avec a, b, c, toujours fâcheux; et, lors de la correction des épreuves des titres, de supprimer les répétitions manifestes d'un même ouvrage (le nombre de pages, lorsqu'il est connu dans les deux cas, est en général un indice toute à fait sûr) ou même d'indiquer le numéro d'ordre en italique lorsqu'on a des raisons sérieuses de supposer, sans être absolument certain, qu'il s'agit d'un double emploi. Certains anciens répertoires en effet traduisent les titres, ou les reproduisent de façon différente de ceux qu'on trouve ailleurs. Il en suit une véritable confusion pour le profane.

Cette élimination des titres en double emploi nous paraît insuffisante chez le P. Willaert, nous croyons aussi qu'une lecture plus reposée des épreuves lui aurait permis d'éviter quelques anachronismes ou erreurs manifestes, comme p. ex. aux n° 7187 et 8372. Mais, répétons-le, le mérite de l'auteur demeure immense. Les canonistes qui auront recours une seule fois à son ouvrage et rechercheront ensuite au hasard un des imprimés peu connu qui y est signalé, prendront tous la décision de faire le relevé systématique de ce qui les intéresse parmi cette richesse de près de 15.000 numéros.

Charles DE CLERCQ.

Sergio Mochi ONORY, *Fonti Canonistiche dell'idea moderna dello stato*. Milano, 1951. Società editrice Vita e pensiero (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, vol. XXXVIII), XVIII + 305 pages.

Ce remarquable ouvrage est consacré à l'étude de la naissance du développement, et de la destinée de trois idées très répandues chez les publicistes du moyen âge: *imperium spirituale, jurisdictio divisa*, et souveraineté. Le cadre historique choisi ne surprendra pas les canonistes : l'auteur part du décret de Gratien (c. 1140) pour terminer par un tableau d'ensemble à l'époque de Grégoire IX. Une première partie de plus de 70 pages est toute entière consacrée à replacer dans le mouvement intellectuel de leur temps, les divers glossateurs et polémistes qui se sont penchés sur ces notions abstraites aux conséquences politiques concrètes parfois si discutées.

La seconde partie (p. 79-143) montre l'influence directe des problèmes politiques contemporains sur les opinions des canonistes soucieux de confronter le contenu de leurs concepts avec la réalité quotidienne (désintégration de l'universalisme impérial chez Roland Bandinelli par exemple), ou tout simplement désireux de mettre la dialectique canonique en accord avec leurs propres vues politiques (l'« adhérence » d'Etienne de Tournay à la vie réelle et ses aspirations personnelles lui feront aisément trouver l'équation juridique

— qui sera quelques années plus tard classique — entre *rex* et *imperator*). D'abord destinée à résoudre les antinomies soulevées par la coexistence d'un *imperator* et de *reges* qui prétendaient chacun à la souveraineté pleine et entière sur leur territoire, la discussion se concentre sur le problème fondamental de la souveraineté papale : élaboration de la « iurisdictio divisa », le pape ne devant avoir au-dessus de lui aucun supérieur au temporel, et jouissant d'un pouvoir spirituel distinct. On aboutissait normalement à reconnaître le caractère supranational de l'auctoritas pontificale, tout en affirmant d'ailleurs le principe de deux *potestates distinctae*, aucune autorité n'ayant « barre » sur l'autre : *neutra pendet ex altera*.

La troisième partie (p. 143-181) nous apporte un éloge dithyrambique d'Huguccio de Pise, qui a su utiliser les notions élaborées avant lui avec un à-propos parfait et dont la palette intelligente est parvenue à tracer un tableau harmonieux en pillant les multiples coloris que lui offraient ses prédecesseurs ingénieux mais parfois maladroits. Il va même sur certains points plus loin qu'eux et reconnaît en particulier au pape le titre de *iudex superior*, évidemment au spirituel, mais aussi, dans une certaine mesure, au temporel; ses successeurs continueront dans la voie qu'il avait tracée (quatrième partie : p. 181-288) et attribueront au pape le pouvoir de déposer les princes, en considérant le pape comme «*iudex ordinarius quoad spiritualia et quoad temporalia* », tout en reconnaissant qu'il n'a qu'une « action indirecte » sur les affaires temporelles. Le pape pourra intervenir dans l'attribution de la souveraineté sur un territoire, il s'immiscera dans la vie des Etats en cas de déni de justice (*non iudex in temporalibus, nisi in subsidium, cum secularis est negligens, vel imperio vacante*), il aura le pouvoir d'arbitrer les controverses internationales (toujours indirectement : *ratione peccati contra pacem*), etc...

Les idées si patiemment analysées par l'auteur sont en général connues des canonistes et des médiévistes : les conflits qu'elles ont soulevés ont été l'objet d'études savantes, mais leur genèse n'avait fait jusqu'ici l'objet d'aucun travail sérieux. Cette lacune grave est désormais comblée, avec toute la rigueur scientifique désirable. Certes, M. Mochi Onory sait — et signale — qu'il n'a pas parcouru toutes les œuvres manuscrites des canonistes médiévaux : il est peu probable, pour qui connaît tant soit peu la méthode de travail des canonistes (dont le présent ouvrage est encore une démonstration), que l'on y trouve des compléments sérieux. D'un auteur à l'autre, les mêmes idées se retrouvent, améliorées dans le fond et la forme. truffée d'une pensée ou d'une expression nouvelles que le successeur exploitera à son tour : l'analyse des textes nouveaux apportera peut-être quelques barreaux à l'échelle dressée par Mochi Onory, elle n'en modifiera ni le point d'attache ni le point d'arrivée.

Sans doute, l'auteur aurait-il pu, plus qu'il ne l'a fait, insister sur les événements politiques précis qui ont influencé le mouve-

ment des idées ? Certains lui reprocheront aussi d'avoir étudié les canonistes « en vase clos », sans les replacer dans les grands courants philosophiques et théologiques, à une époque où les juristes avaient le goût — et le loisir — de cultiver d'autres disciplines: les erreurs d'Abélard sur le pouvoir du pontife romain (condamnées au concile de Sens en 1141) n'ont-elles pas, par contrecoup aiguisé les opinions de son élève Roland Bandinelli (le futur Alexandre III), dont l'auteur signale, en de multiples passages, l'influence prépondérante au service de l'impérialisme pontifical ? Mais ce sont là des reproches de détail, qui n'enlèvent rien à la valeur profonde de l'œuvre de Mochi Onory; son travail est consciencieux, agréable à lire, pratique à consulter (un index copieux termine le livre) ; le peu d'originalité des conclusions qui s'en dégagent ne doit pas nous faire oublier ces solides qualités.

Jean IMBERT.

Joannes M. PINNA, Auditor S. R. Rotæ, Docens in Studio Rotali, Praxis judicialis canonica, Officium libri catholici - Catholic Book Agency, 1952, in-8°, 267 p.

Nul n'était mieux placé que l'auteur pour nous donner ce travail : successivement premier notaire à la Rote, défenseur du lien auprès du même tribunal et Auditeur, Mgr Pinna est un des grands spécialistes en matière de procédure. Au studio de la Rote, les étudiants de Mgr Pinna apprécient sa clarté et sa précision : ces qualités se manifestent tout au long de la « Praxis iudicialis ». Les membres des Officialités, ainsi que les avocats, saisiront cette occasion pour étudier d'une manière intéressante une technique exposée souvent trop sèchement.

Il ne peut être question ici d'analyser ce manuel, qui présente les différentes phases du procès canonique, du libelle introductoire à l'appel. Les nombreux spécimens de décrets et autres actes de procédure accroissent l'intérêt pratique du livre. Dans les notes, l'auteur réprouve certaines pratiques d'officialités (cf. p. 5, 7, 25, 76, 96...) ; on relèvera les points sur lesquels Mgr Pinna est en désaccord avec M. Torre, l'auteur du *Processus matrimonialis* (cf. p. 57, 63, 65...). Signalons enfin le commentaire de l'art. 219 § 2 de l'Instruction « Provida Mater » (cf. p. 113) : « Verum, nostro humili iudicio, hæc norma videtur Codici aperte contraria. .. Censemus proinde citatum articulum Instructionis qualibet vi destitui... »

En appendice, sont publiés : les Normæ S. R. Rotæ, l'Instruction « Provida Mater », un formulaire des principaux actes d'une cause « super matrimonio rato et non consummato » et d'autres documents du Saint-Siège concernant les causes matrimoniales.

Jean BERNHARD.

Divorce et séparation de corps dans le monde contemporain, sous la direction de Gabriel LE BRAS. Première partie : *Les législations positives,* avec la collaboration de Marc ANCEL. I. *Europe.* (Travaux et recherches de l'Institut de droit comparé de l'Université de Paris.) Paris, Recueil Sirey, in-8°, XII-355 p.

Voici le premier bilan de l'enquête menée par l'Institut de droit comparé de Paris sur le divorce et la séparation de corps dans le monde contemporain. Les textes législatifs de 25 nations européennes sont tous résumés selon le même plan : historique, sources, bibliographie, généralités, divorce, séparation de corps et nullité du mariage. Cette disposition rend l'ouvrage particulièrement maniable. La publication annoncée des législations extra-européennes achèvera le travail d'information juridique.

Dans une remarquable préface, M. G. Le Bras trace les grandes lignes du travail de comparaison, qui resterait à accomplir : « le tableau des systèmes religieux et idéologiques, une statistique générale des divorces et séparations de corps et enfin une étude des conditions de la vie sociale. »

Mais dès à présent et passant du domaine abstrait aux données concrètes, M. Le Bras dissipe quelques préjugés. Au sujet de la dissolution du mariage, on oppose volontiers le « christianisme rigide » à la « sécularisation libérale ». En réalité, le problème est plus complexe : les divergences sont profondes entre les diverses confessions chrétiennes et la doctrine catholique elle-même admet quelques dérogations bien définies au principe de l'indissolubilité absolue. Quant à la formule : sécularisation libérale, le tout récent passé suffirait à en montrer l'inexactitude.

Dans la deuxième partie de l'introduction, M. Le Bras amorce le travail de comparaison. La notion de divorce et de séparation de corps varie d'un pays à l'autre, mais dans tous les droits européens actuels on retrouve encore quelques traces du droit canonique.

L'ébauche de M. Le Bras, tout en précisant la portée du projet de l'Institut de droit comparé, a fait miroiter devant nos yeux les intéressantes études que l'on pourrait tirer des législations sur le divorce et la séparation de corps. Tous ceux qui s'intéressent au problème de la famille attendent ces travaux avec impatience.

Jean BERNHARD.

J.-B.-M. MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage.* Etude historico-canonique. Editions F.-X. Le Roux, Strasbourg-Paris, 1952, in-8°, 195 p.

Dès l'introduction, l'auteur laisse entendre que son but, en écrivant ce livre, n'était pas d'«apporter beaucoup de nouveauté». A vrai dire, l'étude de M. l'abbé Mayaud — dont la tâche était certes difficile après les travaux de MM. Le Bras et Dauvillier, du R.P. Joyce, d'Esmein-Génestal et de I. Fahrner — n'apprend rien aux spécialistes. Précisons toutefois que nous n'envisageons ici que l'intérêt

de l'ouvrage au regard du droit canonique (malgré le sous-titre, la moitié de l'étude est consacrée à des considérations exégétiques ou philosophiques).

Il semble inutile d'entreprendre, pour les lecteurs de la Revue, la discussion des huit pages concernant la doctrine de l'indissolubilité du mariage depuis Hincmar de Reims jusqu'aux commentateurs du code (p. 128-136). Quant aux questions traitées avec plus de sérieux, on regrette que l'auteur n'ait pas serré le sujet d'assez près : à la page 68, un texte fondamental du Pasteur d'Hermas est cité sans aucun commentaire; la pensée de Tertullien est exposée d'après le *De monogamia*, qui date de la période montaniste, alors que le *De patientia* est passé sous silence; d'autres textes importants sont simplement signalés en note (p. ex. un texte douteux de S. Epiphane, p. 70, note 73; la célèbre décision de 726 du pape Grégoire II, p. 92, note 58)... Bref, trop souvent on a l'impression que les problèmes ne sont pas approfondis. Je souhaite cependant que les philosophes et exégètes, qui liront le livre, ne partagent pas mon avis.

La publication en appendice de certains documents des archives vaticanes ne constitue pas le moindre intérêt du livre de M. l'abbé Mayaud. Les pièces publiées datent de l'époque du Concordat de 1801 et concernent l'histoire du divorce. Malgré les réserves formulées, cette étude est un bon travail de haute vulgarisation.

Jean Bernhard.

Imprimatur. L. Neppel, Vic. Gen. Curiae Episc. Argentinensis.

3e trimestré 1952 — Müh - Le Roux — No d'ordre de l'imprimeur : 1235

REVUE DE DROIT CANONIQUE

ABONNEMENTS

Le prix de l'abonnement est fixé à 1500 francs pour la France et à 7 dollars ou l'équivalent de cette somme convertie en francs français pour l'étranger (3000 lires pour l'Italie, à verser à Libr. Desclée et Cie, Piazza Grazioli, 4, Roma). Une réduction de 10% est faite aux étudiants des Facultés de droit canonique et de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg.

Les abonnements partent du 1er janvier : ils sont payables, après réception du premier fascicule, par chèque postal adressé à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg (Bas-Rhin), France. Compte courant : Strasbourg 61-184. Nous acceptons aussi les chèques bancaires. A moins d'être dénoncés avant le 31 décembre, les anciens abonnements sont censés renouvelés pour l'année suivante.

Les abonnés belges sont priés de virer le montant de leur abonnement au compte chèque postal de M. l'abbé Charles de Clercq, Anvers, 54, rue du Péage (C.c.p. 432344).

Les abonnés du Canada voudront bien s'adresser au: Service Général d'abonnement , Benoît Baril, 4234, rue De Laroche, Montréal, 34, Qué.

A NOS ABONNES

Tous nos abonnés sont priés de s'acquitter du prix de leur abonnement pour 1952, dès la réception de ce fascicule.

Nous adressons un pressant appel aux abonnés qui ne nous auraient pas encore fait parvenir le montant de leur abonnement pour 1951 de bien vouloir le faire immédiatement.

CORRESPONDANCE

On est prié d'adresser la correspondance relative à la rédaction à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg; la correspondance concernant l'administration de la Revue doit être adressée à Mlle F. ZÆGEL, Secrétaire de la Revue, 27, rue du Faubourg-National, Strasbourg.